DIE

ÄLTESTEN QUELLEN

DES

ORIENTALISCHEN KIRCHENRECHTES

ERSTES BUCH

DIE CANONES HIPPOLYTI

VON

DR. PHIL. **HANS ACHELIS.**

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1891.

Doch glaube Keiner, dass mit allem Sinnen
Das ganze Lied er je enträtseln werde;
— — — — — — — — — —
Wir wollen doch, wenn wir genug geklommen,
Zur rechten Zeit dem Ziele näher kommen.

Goethe: Die Geheimnisse.

DIE CANONES HIPPOLYTI

VON

DR. PHIL. **HANS ACHELIS.**

Inhaltsangabe.

Vorwort.

Das Thema zu vorliegender Arbeit verdanke ich Herrn Professor Dr. Adolf Harnack. Sie verfolgte ursprünglich den Zweck, eine Untersuchung über die Quellen und die Zusammensetzung des VIII. Buches der „Apostolischen Konstitutionen" anzustellen. Ich wurde dabei bald auf die arabischen „Canones Hippolyti" geführt, welche D. B. von Haneberg im Jahre 1870 mit lateinischer Übersetzung herausgegeben hat; bald entdeckte ich auch, dass zwischen diese und Const. Apost. VIII. eine dritte Kirchenordnung einzuschieben sei, die als zweiter Teil eines ägyptischen Kirchenrechtsbuches in koptischer (bei H. Tattam: The apostolic constitutions or canons of the apostles in coptic with an english translation. London 1848, Buch 2; bei P. de Lagarde: Aegyptiaca. Göttingen 1883, „canones ecclesiastici" c. 31—62, p. 248—266) und äthiopischer Sprache erhalten ist (die ersten drei canones, c. 21—23, bei H. Ludolf: Ad suam historiam aethiopicam commentarius. Frankfurt a. M. 1691 p. 323—328). Auch von dieser „Ägyptischen Kirchenordnung" sind Übersetzungen vorhanden; eine englische des Kopten von Tattam, eine lateinische des Äthiopen, soweit er publiziert ist, von Ludolf; aber beide, wie sich herausstellte, ebenso ungenügend und verbesserungsfähig wie die lateinische der „Canones Hippolyti".

Ich bin nun in der glücklichen Lage, durchweg neue und bessere Übersetzungen bieten zu können, als bisher bekannt waren. Ich verdanke sie gelehrten Orientalisten, welche die Arbeit des Theologen mit grösster Liberalität und unter nicht geringen Opfern an Zeit und Mühe unterstützten. Die Hanebergsche Übersetzung der „Canones Hippolyti" ist von meinem Freunde, dem Referendar Heinrich Vielhaber, Inhaber des Diploms für das Arabische am hiesigen Orientalischen Seminar, durchgehend nach dem Arabischen korrigiert worden, und Herr Professor Dr. Ludwig Stern, Bibliothekar an der hiesigen Königlichen Bibliothek,

hatte die Güte, die Korrekturen auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen und selbst noch an wichtigen Punkten einige neue hinzuzufügen.

Die Übersetzung des Kopten verdanke ich Herrn Dr. Georg Steindorff, Direktorial-Assistenten der Ägyptologischen Abteilung der Königlichen Museen, nachdem Herr Professor Dr. Paul de Lagarde für diesen Teil der „Aegyptiaca" auf das vorbehaltene Übersetzungsrecht mir gegenüber freundlichst verzichtet hatte.

Die hier in Betracht kommenden äthiopischen cc. Ludolfs machte mir Herr Dr. Johannes Bachmann in neuer, deutscher Übersetzung zugänglich.

Allen diesen Herren bin ich zu grösstem Danke verpflichtet. Ich bin mir wohl bewusst, dass erst durch ihre Beihilfe meiner Arbeit ein bleibender Wert beigelegt wurde.

Über die „Canones Hippolyti" ist bis jetzt nichts ausgemacht; die „Ägyptische Kirchen-Ordnung" ist noch von keinem Kirchenhistoriker eines Blickes gewürdigt worden; das VIII. Buch der „Apostolischen Konstitutionen" darf auch noch immer als eine im wesentlichen unbekannte Grösse gelten. Die rein relativen Resultate, welche eine solche Rechnung mit drei Unbekannten nur liefern kann, können aber unmöglich nach irgend einer Seite hin genügen. Ich gebe daher die vorliegende Untersuchung über die „Canones Hippolyti" als den ersten Teil einer grösseren Arbeit, welche die drei in Rede stehenden Schriften umfassen soll.

Was mir den Mut giebt, eine Untersuchung anzustellen über Texte, von deren Sprachen ich keine verstehe, ist das Beispiel Johann Wilhelm Bickells, der, wie ich, keines orientalischen Dialektes kundig, in seiner „Geschichte des Kirchenrechts" 1843 kritische Forschungen angestellt hat, die grundlegend sind für jeden, der sich mit der Geschichte des orientalischen Kirchenrechts beschäftigen will, und es ist mein kühnster Wunsch, dass man die Arbeit des jungen Marburger Theologen der Nachfolge dieses scharfsinnigen und umsichtigen Marburger Juristen nicht gänzlich unwürdig finden möge.

Berlin, September 1890. Hans Achelis.

I. Kapitel.

Die Überlieferung.

Die Erhaltung der Canones Hippolyti (C. H.) verdanken wir den koptischen Canonisten des 12.—14. Jahrhunderts, in deren zahlreich vorhandenen, arabisch geschriebenen Canonensammlungen und Encyklopädien die 38 canones des „Abulides" einen ständigen Platz haben. Wir werden es uns nicht versagen dürfen, uns auf die vielverschlungenen Pfade des Alexandrinischen Kirchenrechts zu begeben, so spärlich auch die Nachrichten sind, welche über diese umfangreichen und bedeutenden Werke vorliegen, die noch in römischen, französischen und englischen Bibliotheken des Herausgebers harren.

Der Erste, der eine Kenntnis dieser Literatur nach Europa brachte, war der Dominikaner Johann Michael Wansleben aus Erfurt. Er brachte eine Reihe dieser Werke aus Kairo in die Pariser Königliche Bibliothek, und gab in seinem Werkchen: Histoire de l'église d'Alexandrie (Paris 1677) eine gute Übersicht über das ihm bekannt Gewordene. S. 280 ff. erwähnt er auch die canones des Abulides und teilt die Überschriften derselben in französischer Übersetzung mit.[1]) Seine Quelle pflegt er nicht namhaft zu machen; er thut dies nur im allgemeinen in der Einleitung (ohne Seitenzählung); Bickell und Haneberg[2]) haben ihm indes nachgewiesen, dass er hier, wie in den meisten Fällen, wohl die Encyklopädie des Abulbarakat ausschreibt. Er erwähnt auch, dass Abulides von den Kopten „Römischer Patriarch" genannt

---

1) Bickell: Geschichte des Kirchenrechts I, S. 186 Anm. 7 hat sie aus Wansleben entnommen.

2) Bickell a. a. O.; Haneberg: Can. Hipp. arabice S. 5.

werde, bedauert aber, nicht erraten zu können, wer dieser Abulides sei (S. 280).

Das erkannte der um die Geschichte Äthiopiens hoch verdiente Hiob Leutholf (Ludolfus) in seinem „Ad suam historiam Aethiopicam commentarius" (Frankfurt a. M. 1691). Bei der Beschreibung des grossen codex canonum der äthiopischen Kirche (S. 304)[1]) führt er die canones des Hippolytus an zweiter Stelle auf, teilt S. 333 ff. die Überschriften derselben in lateinischer Übersetzung aus Wanslebens französischer mit; erwähnt, dass Hippolyt wegen dieses Werkes von den Abessiniern „Lehrer der Kirche" genannt, und von ihnen, wie von den übrigen Orientalen, als Römischer Papst bezeichnet werde (S. 334. 430).

Wieder Neues erfuhr man aus Assemani's Bibliotheca orientalis (Bd. I, 1709). Denn unter den Werken, welche die Brüder Assemani von ihrer ägyptischen Reise in die Vatikanische Bibliothek brachten, befand sich neben dem Nomocanon des Abulbarakat, den wir schon aus Wansleben kennen, und dem des Abu Jshak ibn-al-Assal, der ebenfalls die canones des Hippolyt unter seinen Quellen anführt, auch ein grosses zweibändiges Sammelwerk, die „Canones ecclesiae Alexandrinae" eines Macarius aus dem Jahre 1372. In 65 Nummern ist hier alles kirchenrechtliche Material, welches dem Verfasser in seinem Kloster in der nitrischen Wüste erreichbar war, zusammengestellt; an 26. Stelle auch die „Hippolyti papae canones 38." —

Bis dahin war das Wissen über das Werk des Hippolyt zwar geringfügig, aber doch gesichert; und daher ist das merkwürdige Misgeschick zu bedauern, dass etwa gleichzeitig mit dieser eine andere parallele Entdeckung gemacht wurde, die — an sich interessant und wichtig — die Untersuchung über die C. H. in falsche Bahnen leitete, und bis auf den heutigen Tag die grösste Verwirrung geschaffen hat.

---

1) cf. S. 301 ff.; hist. Aethiop. lib. III, c. 4. n. 31. Bickell S. 211 ff. In der Inhaltsangabe dieses „Senôdos", die Winand Fell: Canones apost. aethiop. (Leipzig 1871) S. 8 ff. nach 2 Berliner und einer Tübinger Handschrift giebt, fehlen die canones Abulidis; doch stimmt ein index in der Berliner Handschrift No. 23, Bl. 188b—192b mit Ludolf, nicht mit dem codex selbst überein und führt die Can. Hipp. auf, cf. August Dillmann: Verzeichnis der abessinischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin S. 16.

Schon 5 Jahre vor Wansleben machte John Pearson im Interesse seiner Forschungen über die Ignatianischen Briefe auf einen Baroccianischen codex der Oxforder Bibliothek aufmerksam, welcher die *διδασκαλία Ἱππολύτου* enthalte, die nichts Anderes sei als ein Teil des 8. Buches der Const. Apost. (Vind. epist. S. Ignatii 1672 S. 60 ff.), und knüpfte daran Bemerkungen, welche noch jetzt in Betreff der Komposition der Const. Apost. als grundlegend gelten dürfen. Ferner beschrieb Daniel von Nessel in seinem Catalogus mss. graecorum bibl. Vindob. 1690 Pars V., hist.-eccles. S. 20 f. den codex 7, dessen zweiter Teil unter der Überschrift: *διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Ἱππολύτου* einen Teil des 8. Buches der Const. Apost. von c. 4 an wiedergebe (ebenso Lambecius: Comm. bibl. Vindob. 1779 S. 428 ff.; ed. Kollar 1782 col. 905 ff.; dort aber unter n. 45).

Der gelehrte Deutsch-Engländer Johann Ernst Grabe griff diese Notizen auf, konstatierte den gleichen Inhalt der codd. Barocc. 26 und Vindob. 7 (45), und behielt sich die Herausgabe vor (Spicil. SS. Patrum Bd. I. 2. Aufl. 1700 S. 283 ff.). Er kollationierte auch die beiden codices, versah sie mit lateinischer Übersetzung, und nach seinem Tode gab Johann Albert Fabricius im 1. Bande seiner opera Hippolyti (Hamburg 1716 S. 248—59) diese Arbeit heraus. Grabe selbst hatte noch dasselbe Werk unter demselben Titel in 2 arabischen Mss. der Oxforder Bibliothek nachgewiesen (An essay upon two arabick manuscripts. ed. 2. London 1712 S. 70; cf. über dieselben Bickell S. 204, 4). Syrisch kannte das Werk auch Assemani in dem cod. pergam. Vatic. 96 (Bibl. orient. Bd. II, S. 498), auch dort dem Hippolyt zugeschrieben [1]. Was dieses Stück charakterisiert, ist, dass es einer-

1) cf. Haneberg S. 22, Anm. 2.: „cod. Vat. Syriac. 127 f. 15 b; 107 f. 72 b col. 2. Constitutiones Apostolorum per Hippolytum. Simonis Cananaei (est haec lex), quae pertinet ad ecclesiasticos canones: Episcopus benedictionem impertitur, neque vero accipit“ etc. Diese Mss. enthalten demnach Const. Apost. VIII, 27 unter der umfassenderen Überschrift der Constitutionen durch Hippolyt. — Wright: Catal. of Syr. Manuscripts of the Brit. Mus. Bd. 2, S. 1033: cod. 14, 526 (saec. VII.), enthält Const. Apost. VIII, 27. 29—33. 42—46, unter demselben Titel; ferner S. 949: cod. 12, 155 (saec. VIII.), 37 cc. unter ähnlichem Titel; ebenso S. 1037: cod. 14, 527 (saec. XI). Bunsen (Hippolytus und seine Zeit Bd. 1, S. 515 ff.) giebt eine dankenswerte Übersicht über den Inhalt des betreffenden Teiles des cod. syr. 12, 155, der ihm in einer Übersetzung Cureton's vorlag. Be-

seits offenbar ein Auszug aus dem fertigen 8. Buch der Const. Apost. ist, andererseits aber eine Reihe von nicht unbedeutenden Varianten enthält, die man für älter und ursprünglicher als den geläufigen Text halten muss. Von den C. H. kann es nicht scharf genug unterschieden werden. Diese Entdeckung hatte zunächst ihre Folgen für die Const. Apost., für deren Abfassung man jetzt so oder so Hippolyt verantwortlich machte [1]); dann aber wurden nun allgemein die canones des Hippolyt, von denen man nur die Überschriften hatte, nach den constitutiones der Apostel durch Hippolyt, die man in extenso in vielen Handschriften besass, beurteilt, und so in zu grosse Nähe an die Const. Apost. gerückt. So bemühte sich zunächst William Whiston (Primitive Christianity Bd. III, S. 543 ff.; Fabricius Bd. 1, S. XXII hat den Passus lediglich aus Whiston abgedruckt), zu den Titeln Wanslebens Parallelstellen aus dem 7. und 8. Buche der Const. Apost. aufzufinden, und an der Hand dieser höchst willkürlichen Arbeit hielt er bald den Nachweis für fast vollständig gelungen, dass die C. H. ein Auszug aus den Const. Apost. seien.

Selbst ein Bickell — dem im übrigen auch hier das Verdienst zugesprochen werden muss, die zerstreuten Bemerkungen umsichtig und sorgfältig gesammelt und übersichtlich zusammengestellt zu haben — liess sich dadurch beeinflussen (S. 186 ff.). Wenn er auch gegen die Sicherheit Whistons mit Recht Front macht, urteilte doch auch er, dass die C. H. eine Vermehrung der in den griechischen Mss. vorliegenden apostolischen „constitutiones per Hippolytum“ seien, denen man noch andere Stücke aus dem 8. und andern Büchern der Const. Apost. sowie sonstigen unbekannten Quellen zugesetzt habe. (Ebenso von

---

merkenswert ist, dass die *διατάξεις* auf c. 46 den c. 31 folgen lassen, was in den Handschriften häufiger begegnet. — Ferner der cod. Sangerm. 38, der als 6. Buch — doch ohne Hippolyts Namen — die cc. 26. 27. 29—33. 42—46, 31 a enthält. Herausgegeben in griechischer Rückübersetzung bei Bunsen: Anal. Ante-Nic. Bd. II, S. 430 ff. von de Lagarde. — Auszüge aus dem 8. Buch ohne Hippolyts Namen finden sich im Orient noch häufiger, z. B. im 3—6. Buch jener unten anzuführenden koptischen „canones ecclesiastici“.

1) Z. B. ausser Pearson, Grabe, Fabricius auch Basnage: histoire de l'église, Bd. 1. 1699 S. 476; Cave: Hist. litt. Bd. 1. S. 106, Simeon de Magistris: Acta Mart. ad ostia Tiber. 1795 S. 134 ff. (bei Haneberg S. 24); auch noch Haneberg selbst S. 24.

Drey: Neue Unters. über die Const. und Can. 1832 S. 175; auch Caspari: Quellen zur Geschichte des Taufsymbols Bd. III 1875 S. 367 Anm.). Andererseits aber ist Bickell der Erste, der die für die Kritik der C. H. entscheidende Beobachtung machte, dass sich ein Teil der C. H. in der Sammlung der 127 canones, die bald darauf von Tattam herausgegeben wurde, wiederfindet (S. 190, Anm. 12; 195 u. Anm. 18).

Scheinbar gehört hierher auch eine Bemerkung de Lagarde's; aber nur scheinbar. Denn wenn er bei Bunsen: Anal. Ante-Nic. Bd. II, 1854 S. 38 versichert: „in oriente vulgatissimi sunt canones Hippolyti qui dicuntur, syriace, arabice, aethiopice et coptice inveniendi; maximam libri octavi [Const. Apost.] partem comprehendentes, ut infra in editione nostra monstrabimus", so geht doch schon hieraus, und auch aus dem Folgenden (S. 39) hervor, dass er hier dem Auszug aus Const. Apost. VIII, den Const. per Hippol., den Namen der canones giebt, und nicht die C. H. im Auge hat.

Sind aber diese Misverständnisse und Verwechselungen alle aus der mangelhaften Kenntnis der C. H. zu erklären, so kann diese Entschuldigung für die Kritik Bunsens nicht gelten (Hippolytus und seine Zeit Bd. 1. 1852 S. 520 ff. 380). Er schöpfte seine Kenntnis direkt aus einem schon von Beveridge benutzten arabischen codex der Bodlejanischen Bibliothek in Oxford. Durch Dr. Moritz Steinschneider (jetzt in Berlin) liess sich Bunsen eine deutsche Übersetzung von c. 1—4 anfertigen [1];

1) Bunsen giebt weder in der englischen (Bd. 2, S. 356) noch in der deutschen (Bd. 1, S. 525) Ausgabe eine nähere Bezeichnung für „die von Beveridge erwähnte Barocci'sche arabische Handschrift" an. Nach Pusey's Index (Bd. II, S. 683) zu Uri's Katalog der Bodlejana giebt es dort nur eine Handschrift, welche die C. H. enthält: n. LXI u. LXII (Hunt. 31. 32), das Sammelwerk des Macarius, A. D. 1680 (Bd. I, S. 39 ff.). Aber diese kann Beveridge nicht benutzt haben, da sein zweiter Band schon 1672 erschien. Herr Dr. Steinschneider, bei dem ich anfragte, vermochte mir nicht mehr anzugeben, aus welcher Handschrift er damals seine Übersetzung hergestellt hatte. Wenn Bunsens Bemerkung zu Recht besteht, kann der codex wohl nur der von Beveridge (Synodikon II, App. S. 211) erwähnte Nomocanon Ibn-al-Assals sein, der in seiner Vorrede allerdings die C. H. unter seinen Quellen anführt („canones Julii patriarchae Romani 38" a. a. O. ist eine falsche Deutung von „Abulides"), und Stücke daraus häufig beibringt (s. unten); ob aber auch gerade die von Steinschneider übersetzten, lässt sich vorerst noch nicht feststellen.

durch W. Cureton liess er diese Übersetzung mit einer andern, als sehr unleserlich bezeichneten Handschrift des Britischen Museums (cod. Rich. 7211)[1]) vergleichen und ausserdem c. 10—15 und 20—22 auf ihren Inhalt einsehen, und gab auch c. 2, c. 4 und Teile von c. 20 und 21 heraus (S. 525 ff.) — die erste Publikation eines Teiles vom Texte unsrer Schrift. So ausgerüstet, wie keiner seiner Vorgänger, sofern ihm der Schlüssel in die Hand gedrückt war zur Erkenntnis der schwierigen Verwandschaftsverhältnisse mit den Schriften, die er eben vorher aufs ausführlichste besprochen hatte, eröffnet er eine Kritik über die C. H., die in ihrer blinden Kühnheit steuerlos, in ihren Resultaten unhaltbar ist. Alles, was er in den verwandten Schriften — den Tattamschen canones und den Const. Apost. — nicht wiederentdeckt, ist ihm „offenbar späteres Einschiebsel", wobei er denn das verdiente Misgeschick hat, aus diesen von unechten Bestandteilen durchsetzten canones nur Ursprüngliches auszuscheiden. Obwohl ihm eine echte Grundlage dieser ganzen Literatur, die auf Hippolyt zurückgeht, zweifellos ist, sieht er dieselbe doch nicht in den C. H., sondern hält diese nur für ein tertiäres Produkt gegenüber den andern sekundären Verordnungen. Da er indes nirgends Gründe anführt, sondern alles vom ästhetischen Gefühl aus beurteilt, erspart er die Mühe der Widerlegung.

Endlich gab — fast 200 Jahre nach ihrem ersten Bekanntwerden — Daniel Bonifacius von Haneberg im Jahre 1870 die C. H. heraus. Er hat seiner Ausgabe (S. 27—61) eine lateinische Übersetzung (S. 63—96) folgen lassen, die er mit einer Fülle von Anmerkungen (S. 97—125) begleitet. Dem Ganzen sind Prolegomena (S. 1—26) vorausgeschickt. Wer sucht, kann vieles an dieser Herausgabe zu tadeln und zu wünschen finden; und auch, wer das nicht thut, wird es nicht umgehen können, manches anzumerken. Die Anlage des Ganzen ist nicht praktisch; man hätte den arabischen Text neben der lateinischen Übersetzung gewünscht und die Anmerkungen darunter, damit nicht der Leser gezwungen ist, die textkritischen Bemerkungen und die Varianten sich mühsam aus Prolegomena und Annotationes zusammen-

1) cf. Rieu: Catal. codd. mss. orient. Mus. Brit. II (1846) S. 21—24: cod. arab. XIX; A. D. 1682. Es ist ebenfalls die Canonensammlung des Macarius. Auch dies ist die einzige Handschrift des Brit. Mus., welche die C. H. enthält.

zusuchen. Man könnte wünschen, aus dem Arabischen entweder alle Ungenauigkeiten, oder gar keine entfernt zu sehen, nicht aber nur einen Teil (cf. S. 6 Anm. 2). Man wünscht endlich und vor allem die Prolegomena entweder sehr vermehrt oder verkürzt zu sehen. Denn Haneberg sucht hier die vielen historischen Fragen, welche durch die Herausgabe der C. H. angeregt werden mussten, wenigstens alle zu streifen. Aber so wie die Lage der Dinge hier ist, ist mit kurzen Bemerkungen nichts genützt. Es sind vielmehr sehr langwierige Untersuchungen und langweilige Darlegungen notwendig, ehe man hier festen Boden unter den Füssen bekommt. Haneberg kennt auch die weitverzweigte, pseudoapostolische Literatur, aber er hat sich keine kritischen Ansichten darüber gebildet; er macht für einige, von mehreren dieser Schriften behandelte loci treffende Bemerkungen, aber sein Schlussresultat ist befremdend. Hippolyt soll der Verfasser sowohl der C. H. als auch der Const. Apost. sein; die einen enthielten die reinen Traditionen der Apostel, die andern seien durch eigene Zuthaten vermehrt. Der Beweis wird in der Geistesverwandschaft der Const. Apost. und der Philosophumena gefunden; und der Leser wird schliesslich noch durch eine vermehrte Auflage der alten Hypothese erfreut, dass Hippolyt, der Freund des Origenes, aus Alexandrien stamme, erst spät nach Rom gekommen sei und die alexandrinische Liturgie dort eingeführt habe. Seine letzten Worte geben der Freude über eine so alte Bezeugung des filioque im 3. Artikel Ausdruck (S. 26). Dies Alles wünschte man aus der Ausgabe entfernt, zumal es so leicht zu entfernen und keineswegs für die ganze Arbeit charakteristisch ist. Dem gelehrten und geistreichen Übersetzer sind in diesen historischen Fragen die Augen gehalten; das liegt aber zum guten Teil an der Schwierigkeit und Verwickeltheit der Probleme. Die Wissenschaft ist dem würdigen Benediktinerabte und späteren Bischof von Speyer für die Herausgabe und Übersetzung dieser so lange gekannten und verkannten C. H. aus so schwer erreichbaren, kostbaren Handschriften, unter Beifügung so mannigfachen brauchbaren kritischen Materials, zu so grossem Danke verpflichtet, dass man über diese Zugaben gern hinwegsieht. —

Die Ausgabe, schon vorher in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie (philos.-philol. Klasse 5. Juni 1869) angekündigt, ist nach dem schon bekannten vatikanischen Macarius-

codex Assemani's und einer andern von Haneberg in der Bibliothek der Barberini in Rom entdeckten Handschrift hergestellt.

Der Vaticanus ist ein arabischer Codex, in Grossfolio, auf Bombyx geschrieben, wird allgemein als schön geschrieben bezeichnet, doch ist er nach Hanebergs Urteil nicht immer korrekt (Sitz.-Ber. S. 33). Er besteht aus 2 Bänden, der erste zu 302, der zweite zu 178 Blättern, in 2 Kolumnen abgeteilt. Die Teilung in 2 tomi aber ist nur eine äusserliche; denn von den 4 Büchern der „canones imperatorum“ findet sich das erste im 1., die 3 andern am Anfang des zweiten Bandes. Bei Assemani (Bibl. orient. Bd. 1. 1709 S. 619) hat er die Nummern II und III; doch werden nebenher auch die (wohl Bibliotheks-)Nummern 151 und 167 angegeben. Bei Mai (Script. veter. nova coll. Bd. 4. 1832 S. 275 ff.) haben sich die beiden Teile wieder zusammengefunden als n.n. 149 und 150.

Joseph Simon Assemani kaufte ihn auf seiner ägyptischen Reise in Kairo von dem Patriarchen Johannes XVI. für den Vatikan (Bibl. or. III, 1 S. 278). Um so mehr ist es zu verwundern, dass die Nachrichten, die er selbst über den Codex (Bibl. or. I, S. 619 f.) giebt, so viele Irrtümer enthalten. Am Schluss der Inhaltsangabe des ersten Bandes bemerkt er: „— — script. anno martyrum 940 (Christi 1372) collectore et scriptore Macario presbytero et monacho in monasterio S. Macarii Magni in deserto Scetensi“, und am Schluss des zweiten Bandes: „script. anno Christi 1372 eodem collectore et scriptore Macario“. (Ebenso Bd. III, 1 S. 278). Also der Presbytermönch Macarius stellte mit eigener Hand diese umfangreiche Sammlung her, im Kloster des Macarius in der Wüste Skete[1]). Aber wann? Die Märtyrerära geht auf das erste Jahr Diocletians, 284 zurück; also muss eine der Zahlen Assemani's an 3 Stellen falsch sein.

Bei Mai (a. a. O.) aber ist die Vorrede des Schreibers in lateinischer Übersetzung mitgeteilt[2]): „Incipimus . . . describere collectionem canonum . . . quos in hoc sacro libro presbyter . . . Macarius, unus ex presbyteris monasterii sancti Johannis exigui in deserto scetensi, ex pluribus codicibus in deserto, et in urbe

1) Auch Bickell S. 208 ff. hat dieselben Angaben, da er auffallender Weise Mai überhaupt nicht kennt.

2) cf. Rieu, Catal. codd. mss. orient. Mus. Brit. II, S. 21.

Misra, atque alibi inventis, congerere studuit; testatusque est, se admodum elaborasse, pluresque annos impendisse in adornando hoc opere; quod prout inventum est, in hocce exemplari describitur". Und am Schluss des zweiten Bandes: „Absolutus est liber hic benedictus, qui complectitur omnes sacros ecclesiae canones, mense emscir (februario), anno ss. martyrum millesimo octogesimo octavo (Christi 1332)".

Hier unterscheidet sich der namenlose Schreiber deutlich von dem Macarius, dem Verfasser der Sammlung; die nitrische Wüste wird auch hier als dessen Heimat angegeben, aber sein Kloster ist nicht nach Macarius, sondern nach Johannes Exiguus [1]) benannt; die Jahreszahl, die sich am Schluss findet, ist zwar auch hier

---

1) Tischendorf: Reise in den Orient Bd. 1. 1846 S. 110 beschreibt die Sketische Wüste und deren Klöster. Er fand nur 4 dort vor: 1. das des Macarius, 2. des Pischôi, 3. der h. Jungfrau der Syrer, 4. der Jungfrau elbaramous, die noch heute bestehen (cf. Ersch u. Gruber, Encyklopädie; 2. Section, Bd. XXXIX, Artikel „Kopten" von Ludwig Stern, S. 24). Aber er teilt S. 131 f. ein Stück aus der Reisebeschreibung Wanslebens (1663) mit, der Folgendes berichtet: „aus einem alten, arabischen Manuscripte sah ich, dass ehemals 7 berühmte Klöster in der Wüste existiert hätten: 1. das Kloster zum h. Macarius. 2. das zum h. Johann dem Kleinen. 3. Amba Bischoi" etc. etc. „Von allen diesen Klöstern aber kann man nur noch 2 als beträchtlich anführen; nämlich das Kloster der Syrer und das zum Amba Bischoi". — Noch weiter zurück führt der arabische Geschichtschreiber Makrizi (gest. 1440/41), der in seiner „Geschichte der Kopten" (ed. Ferd. Wüstenfeld 1845) 86 Klöster kennt, die alle im 15. Jahrhundert noch bestanden. Von dem Kloster des Johannes Exiguus sagt er (S. 111): „68. das Kloster des Bu Johannes-el-Casir soll in den Zeiten des Constantinus, des Sohnes der Helena, gebaut sein. Dieser Abu-Johannes besass merkwürdige Eigenschaften und gehört zu den berühmtesten Mönchen. Die Umstände dieses Klosters waren sehr günstig, und es lebte darin eine grosse Anzahl von Mönchen; jetzt sind darin nur noch 3 Mönche übrig". Und S. 113.: „84. das Kloster des Johannes-el-Casir, gewöhnlich el-Coseir genannt . . . ursprünglich heisst es aber, wie gesagt, Deir el casir (Kloster des Kurzen) . . . und wird auch das Kloster des Heraklius und Kloster des Maultiers genannt; . . . Es gehörte zu den grössten Klöstern der Christen, jetzt ist aber nur noch einer darin, welcher es bewacht. und es ist in den Händen der Melikiten". — Sachau (Bruns-Sachau, syrisch-römisches Rechtsbuch S. 179 Anm. 3): „Der Verfasser, von Uri nicht bemerkt, nennt sich: ‚Macarius, einer von den Mönchen des heiligen Abu-Bokhons des Kurzen in der Wüste Shihât oder Scete'". Indessen folgt Sachau hier, wie mir Dr. Bachmann freundlichst mitteilte, einer falschen Punktation; es sei auch hier zweifellos Abu-Johannes zu lesen.

durch einen Fehler entstellt, aber dieser ist leicht und sicher zu korrigieren, 1332 in 1372.

Schwieriger zu finden ist die Zeit, in die das Unternehmen des Macarius fällt. In der Überschrift Mai's wird gesagt: „colligente Macario presbytero et monacho scetensi, qui circa decimum Christi saeculum claruit". Dass diese Zeitbestimmung unmöglich richtig ist, geht aus dem Index des Codex hervor. Im zweiten Bande giebt er eine Reihe von canones alexandrinischer Patriarchen, vom Marcus filius Zaraae [1]) bis Kyrillos ibn Laklak (1235—1243) und der unter letzterem gehaltenen Synode von Kairo (1241) wieder und beruft sich mehrmals auf das Werk Safi ibn-al-Assals, der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhdts. lebte. Wir haben also das Werk des Macarius zwischen 1241 und 1372 anzusetzen. [2])

In dieser Sammlung nun, in der Macarius das gesamte kirchenrechtliche Material, das ihm in der nitrischen Wüste, dem benachbarten Misra (Kairo) und anderwärts erreichbar war, von pseudoapostolischen Schriften an bis auf die canones seiner zeitgenössischen Patriarchen, in Jahre langer Arbeit zusammengestellt hat, stehen im ersten Bande an 26. Stelle (nach Assemani's, an 25. nach Mai's Zählung) die canones Hippolyti, in dem Vaticanus Blatt 213—226.

Es ist indes Haneberg gelungen, noch eine zweite bis dahin unbekannte Handschrift in der Bibliothek der Barberini in Rom aufzufinden. Seine Angaben darüber sind spärlich. Er sagt nur, sie (n. VI, 33) enthalte dasselbe, wie der erste Band der vatikanischen, sei i. J. 1350 geschrieben, und wahrscheinlich von derselben Hand wie die vatikanische (Sitz.-Ber. S. 34). Wenn die Übereinstimmung mit dem 1. Bande des Vat. — wie wir annehmen müssen — eine genaue ist, haben wir also auch hier eine Abschrift der Sammlung des Macarius. Übrigens kann dieser Barberinianus nicht die Vorlage des Vaticanus sein; denn dieser hat trotz grosser Verwandtschaft eine Reihe ursprünglicher Lesarten.

---

1) Richtiger: Makarios III. Abulfarag ibn Zerah (1166—1189).

2) Haneberg nennt Macarius „fast gleichzeitig" mit Abulbarakat, der nach Wansleben um 1363 lebte (Sitz.-Ber. S. 33). Aber möglicher Weise schöpft auch H. nur aus Assemani, und bestimmt das Leben des Macarius nach dem Alter des Codex.

Wir können somit das Zeitalter des Macarius auf 1241—1350 begrenzen, und wohl annehmen, dass, wie der Vaticanus i. J. 1372, so der Barberinianus i. J. 1350 — da er wahrscheinlich von derselben Hand ist — aus einem gemeinsamen Urtypus, vielleicht gar der Sammlung des Macarius selbst, abgeschrieben wurde [1]).

Bei der Kritik der C. H. sind wir in erster Linie an die Ausgabe Hanebergs gebunden; doch nicht allein. Wir haben ausserdem zunächst die französischen Überschriften Wanslebens, die wohl auf Abulbarakat zurückgehen. Dieser, der koptische, jakobitische Presbyter Abulbarakat ibn Kibr, auch sonst als Schriftsteller bekannt [2]), stellte in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhdts einen Nomocanon, d. h. eine nach sachlichen Gesichtspunkten geordnete Sammlung des kirchenrechtlichen Materials zusammen. Er hat also — wenn vielleicht auch nur kurz — nach Macarius gelebt [3]).

Er nannte sein Werk: „Lampas tenebrarum et declaratio officiorum“ (cf. Mai S. 215 ff. und 566 f.; Assemani I, S. 332 f.; ein drittes Exemplar soll im Museum Borgianum sein; cf. Haneberg S. 1). Im 7. Kapitel giebt er einen „Catalogus virorum illustrium christianorum, eorumque scriptorum, quorum nonnulli in fine codicis recensentur“, wo er auch die C. H. erwähnt (Assemani III, 1 S. 15) und ihren Inhalt angiebt (Haneberg in Sitz.-Ber. S. 37). Wansleben selbst sagt, dass die eigentliche Masse seines Buches (s. oben) hieraus entnommen sei, und Bickell (S. 207 f.) wie Haneberg (Sitz.-Ber. S. 37; C. H. S. 5) haben wohl mit Recht dies auch von den Inhaltsangaben der C. H. angenommen. Diese sind trotz aller Verwandtschaft von den Überschriften im Macariuscodex doch so verschieden, dass wir uns einer Vergleichung nicht entziehen können [4]).

---

1) Der hohe Wert dieser Hanebergschen codices tritt erst ins rechte Licht, wenn man damit das junge Alter der beiden englischen Macariushandschriften (1680 bezw. 1682) — der einzigen, welche wir noch konstatieren konnten — vergleicht (S. 5 u. 6 Anmm.).

2) cf. Ersch und Gruber, „Kopten“ (vom L. Stern) S. 20 u. Anm. 50; S. 29 u. Anm. 28.

3) Wansleben sagt in der Einleitung: „qui vivait en l'an des martyrs 1074, qui était l'an de notre seigneur 1363“. Eine der Zahlen ist falsch; doch ist das ohne praktische Bedeutung.

4) Nach Mai S. 566; Assemani I, S. 332 handelt das erste Kapitel des

Wansleben.	Haneberg.
Canones quos composuit Hippolytus, princeps episcoporum Romae, secundum mandata dominorum apostolorum ex auctoritate domini nostri Christi. Sunt autem 38 canones. (Haneberg S. 5).	— — — Hi sunt canones ecclesiae et praecepta, quae scripsit Hippolytus princeps episcoporum Romanorum secundum mandata apostolorum, ex parte spiritus sancti, qui loquebatur per eum. Sunt autem canones numero 38. — —
c. 1. traite de la sainte foi de Jésus-Christ.	c. 1. de sancta fide.
c. 2. des évêques.	c. 2. de episcopis.
c. 3. des oraisons qu'on dit sur ceux qu'on ordonne évêques, et de l'ordre de la messe.	c. 3. oratio super eum, qui in episcopum consecratur, et ordo missae.
c. 4. de l'ordination du prêtre.	c. 4. de ordinatione presbyteri.
c. 5. de celle du diacre.	c. 5. de ordinatione diaconorum.
c. 6. de ceux qui sont persécutés pour la foi.	c. 6. de iis, qui propter fidem poenis afficiuntur.
c. 7. du choix de l'anagnoste et du sousdiacre.	c. 7. de iis, qui eliguntur in anagnostas et subdiaconos.
c. 8. du don de la santé.	c. 8. de charismatibus sanationis.
c. 9. du prêtre qui demeure dans un lieu indécent pour son caractère.	c. 9. non decere [sacerdotes] habitare in locis alienis. De honorandis viduis.
c. 10. de ceux qui se convertissent à la réligion chrétienne.	c. 10. de iis, qui christiani fieri desiderant.
c. 11. de celui qui fait des idoles.	c. 11. de iis, qui imagines deorum sive pictoria arte sive sculptura conficiunt.

Abulbarakat: „de fide in trinitatem et incarnationem verbi". Man könnte geneigt sein, das für eine Nachahmung des c. 1 der C. H. zu halten, der denselben Inhalt hat. — Sehr bemerkenswert ist auch die Notiz Mai's über die canones des Basilius, die im Marcariuscodex an zweiter Stelle den C. H. folgen: „27. Ejusdem sancti Basilii magni canones alii 106 de capitibus ritui ecclesiae convenientibus, juxta sanctorum apostolorum constitutiones. Init. fol. 228. Canon primus: De sancta fide. Ante omnia de fide disseramus" — dieselbe Überschrift und wörtlich derselbe Anfang wie c. 1. der C. H.

Wansleben.	Haneberg.
c. 12. contient un dénombrement des professions, dont on ne doit pas recevoir à la réligion chrétienne ceux qui les exercent, qu'auparavant ils n'ayent fait pénitence.	c. 12. de reprobatione quorundam operum, propter quae quis a communione arcendus est, donec poenitentiam agat.
c. 13. du rang que les souverains doivent tenir dans l'église.	c. 13. de potestate et militibus, qui omnino arcendi sunt.
c. 14. qu'il n'est pas permis aux chrétiens de porter les armes.	c. 14.
c. 15. des métiers qui ne sont pas permis aux chrétiens.	c. 15. de quibusdam operibus illicitis.
c. 16. du chrétien qui se marie avec une esclave.	c. 16. de eo, qui habet concubinam, qua spreta aliam ducere vult.
c. 17. de la femme libre.	c. 17. de feminis liberis; quid fiat de gravidis; de separatione virorum a feminis; virgines facies et capita velare debere.
c. 18. de la sage-femme; et que les femmes doivent être séparées des hommes, quand on prie Dieu.	c. 18. Iterum de puerperis.
c. 19. du catéchumène qui souffre le martyre avant que d'être baptisé.	c. 19. de catechumenis et de ordine baptismi et missae.
c. 20. du jeûne du mercredy, du vendredy, et du carême.	c. 20. de jejunio feriae quartae et sextae et quadragesimae.
c. 21. que les prêtres et le peuple sont obligés de s'assembler tous les jours à l'église.	c. 21. de quotidiano coetu sacerdotum et populi in ecclesia.
c. 22. de la semaine de la pâque des juifs, et de celui qui ne sait pas la pâque.	c. 22. de hebdomade paschali secundum Judaeos, de vitanda laetitia, de cibis illa hebdomade licitis, de iis denique, qui in itinere ignorant tempus paschale.

Wansleben.	Haneberg.
c. 23. qu'on est obligé de rechercher la doctrine.	c. 23. de doctrina, illam esse ampliorem mari et acquisitionem ejus multo studio fieri.
c. 24. du soin que l'évêque doit avoir des malades.	c. 24. de visitandis ab episcopo infirmis. Aegrotos, qui habent domum, in eandem redire debere, ubi preces in ecclesia dixerint.
c. 25. de celui qui est chargé d'avoir soin des malades et du temps auquel on doit faire l'oraison.	c. 25. de procuratore infirmorum episcopali et de temporibus orationis.
c. 26. du temps auquel on doit entendre l'exhortation.	c. 26. de audiendo verbo in ecclesia et de oratione in ipsa.
c. 27. de celui qui va tous les jours à l'église.	c. 27. praecipitur, ut is, qui non quotidie ecclesiam adit, tamen lectioni bibliorum vacet, adjungitur excitatio ad preces effundendas media nocte et tempore gallicinii, simul ad lavandas manus tempore omnium orationum.
c. 28. que les fidèles ne doivent rien manger avant la sainte communion.	c. 28. nemini fidelium licere, ut quicquam gustet, antequam sacra mysteria sumserit, imprimis tempore jejunii sancti.
c. 29. qu'on doit prendre garde que rien du calice ne tombe en terre.	c. 29. Eucharisticas oblationes supra altari sublatas bene custodiendas esse, ne quicquam in calicem sanctum incidat, neve communicantibus sacerdotibus vel fidelibus quicquam decidat, ne spiritus malignus iis potiatur. Intra velum nil pronuntiari debere, nisi orationes. Finita communione laicorum psalmos esse recitandos loco tintinna-

Wansleben.	Haneberg.
	bulorum. De signo crucis. De projiciendo pulvere altaris in sacrarium.
c. 30. des catéchumènes.	c. 30. de catechumenis et quae ad eos pertinent.
c. 31. que le diacre peut communier le peuple avec la permission de l'évêque ou du prêtre.	c. 31. de episcopo vel sacerdote, qui diacono praecipiunt, ut communionem distribuat.
c. 32. que les veuves et les vierges sont obligées de prier avec assiduité.	c. 32. Virgines et viduas jejunio et orationi in ecclesia vacare debere, clericos suo arbitrio jejunare posse, episcopum jejunio non debere sese obstringere, nisi cum clero propter agapen vel vigiliam, quae fiunt ad commodum pauperum.
c. 33. qu'on doit faire la commémoration des fidèles défunts tous les jours, hormis le dimanche.	c. 33. de commemoratione pro defunctis; interdicitur, ne fiant die dominica.
c. 34. de la modestie des séculiers dans l'église.	c. 34. de multiloquio et clamore vitando. De sanctis in habitacula fidelium intrantibus.
c. 35. que les diacres peuvent dire le benedicite et les graces, lorsqu'ils vont à quelque agape, et que l'évêque n'y est pas.	c. 35. de diacono praesente in agape, loco presbyteri absentis, eumque posse illius munere fungi in oratione et fractione panis benedictionis, neque tamen in corpore. De viduis.
c. 36. des prémices de la terre et des voeux.	c. 36. de primitiis fructuum terrae et primitiis arearum et torcularium, olei, mellis, lactis et lanae et similium, quae ad episcopum deferenda sunt, qui benedictionem illis impendat.
c. 37. que toutes les fois que l'évêque dit la messe, les prêtres	c. 37. episcopum quotiescunque sanctis mysteriis frui vult,

Wansleben.	Haneberg.
qui y assistent doivent être revêtus d'aubes.	diaconos et presbyteros congregare debere indutos vestimenta alba, pulchriora populi. Idem de anagnostis valet.
c. 38. qu'aucun ne doit dormir la nuit de la résurrection de notre seigneur.	c. 38. De nocte, qua surrexit dominus noster Jesus Christus, quod omnes illam noctem vigilia peragere, deinde aqua lavari debeant. De iis, qui post baptismum peccata committunt; commentatio de hac re, sequitur commentatio de iis, quae fieri non debeant, denique de iis, quae observanda sint.

Der erste Eindruck, den man aus einer Vergleichung beider erhält, ist der, dass die Überschriften im ganzen dieselben sind. Die Wanslebens scheinen mehrere Male stark abgekürzt, und zwar nicht nur, wo Weitschweifigkeiten präciser gefasst sind; auch ganze Teile der Überschriften, welche sich auf Teile des Textes beziehen, sind weggelassen. Oft hat auch Wansleben seine Vorlage missverstanden (c. 9. 13. 16. 32. 36); nur einmal (c. 14) hat er eine Überschrift, die wir bei Haneberg nicht finden. Aber Wansleben hat auch seine Quelle nicht genannt, und ist so nicht verpflichtet, den Wortlaut seiner Quelle wiederzugeben. Er will seinen Lesern nur einen Überblick über den Inhalt der C. H. verschaffen, und hat so freie Hand abzukürzen und verdeutlichende Zusätze zu machen. Und Abulbarakat hatte dieselbe Freiheit oder hat sie sich wenigstens wohl genommen. An einer Stelle aber ist scheinbar ein Unterschied der Vorlage Abulbarakats von unserem Text zu konstatieren. Die cc. 17 und 18 bei Wansleben (Abulbarakat) sind bei Haneberg (Macarius) in c. 17 zusammengezogen, und von dem kurzen c. 18 findet sich bei Wansleben keine Spur. Das wird von Wichtigkeit, sobald wir den Inhalt von c. 18 ansehen. In c. 17 war gesagt, dass die Wöchnerinnen nach der Geburt eines männlichen Kindes 20, nach der eines weiblichen 40 Tage unrein sein sollten; c. 18 setzt sich dazu in

Widerspruch, und bestimmt 40 Tage Unreinheit bei der männlichen, 80 bei der weiblichen Geburt; in Übereinstimmung ebenso mit Lev. 12, 2 ff. wie mit der koptischen Sitte, die Knaben am 40., die Mädchen am 80. Tage nach der Geburt zu taufen (Ersch u. Gruber, „Kopten“ von Stern, S. 23). C. 18 ist also offenbar eine Korrektur, von einem gesetzeskundigen Abschreiber oder Bearbeiter hinzugefügt. Er wagte nicht, die Bestimmung seiner Vorlage selbstthätig zu ändern; aber er fügte seine gegründetere Ansicht hinten an. Deshalb zog er auch — so scheint es — die cc. 17 und 18 seiner Vorlage in c. 17 zusammen und reservierte für seine Zuthat den c. 18. Diese Interpolation aber scheint Abulbarakat noch nicht zu kennen. Von hier aus wäre man aufs neue versucht, auch an andern Stellen auf das Nichtvorhandensein gewisser Passagen bei Abulbarakat zu schliessen; aber bei der Lage der Dinge sind hier Schlüsse e silentio nicht gestattet, so verlockend sie wären; und durch eine Vergleichung mit Ibn-al-Assal wird auch das einzige, soeben gewonnene Resultat mindestens zweifelhaft gemacht.

Ein Jahrhundert vor Abulbarakat, in der 1. Hälfte des 13. Jahrhdts., lebten die beiden Brüder Ibn-al-Assal, beide bekannt durch kirchenrechtliche Schriften (cf. die Bemerkung Abulbarakats bei Haneberg S. 1 f. Anm. 2; Renaudot: Hist. patr. Alexandr. 1713 S. 586 ff.). Von Abu Ishak ibn-al-Assal, einem der hervorragendsten koptischen Gelehrten, haben wir ausser manchen andern verdienstvollen Werken (cf. Ersch u. Gruber, Artikel „Kopten“ und „Koptische Sprache u. Literatur“ von L. Stern) ein Rechtskompendium, ähnlich dem Abulbarakats, das aus Assemani I, S. 623 und Mai S. 283 f., und auch aus der ungenaueren Beschreibung in Beveridge's Synodikon (Bd. II. 1672 App. S. 211) schon längere Zeit, wenn auch unvollkommen, bekannt war.

Das sehr umfangreiche Werk besteht aus 2 Teilen, der erste in 22 Kapiteln das canonische, der zweite in 29 Kapiteln das Civilrecht umfassend, beruht aber fast ausschliesslich auf kirchenrechtlichen Quellen: ausser der Bibel der pseudoapostolischen Literatur, den Beschlüssen der Concilien und den Canones des Hippolyt, Basilius, Chrysostomus u. a.; römisches Recht findet sich nur in den „Canones regum“ (es ist das „Syrisch-römische Rechtsbuch aus dem 5. Jhdt.“, herausgegeben von Bruns und Sachau 1880). Wegen der reichlich angeführten Belegstellen

aus zum Teil noch unedierten Quellen hat das Werk gerade für den Kirchenhistoriker die grösste Bedeutung. Diese Collectio canonum ist auch ins Äthiopische übersetzt worden und bildet in Abessinien unter dem Titel Fetha-Nagast, d. i. „Recht der Könige“, das noch heute gültige Landesrecht. Die Übersetzung soll aus dem Jahre 1681 herrühren[1]), und zwar nach einer Notiz der Berliner Handschrift n. 42 (aus dem Jahre 1696) von dem Diakon Petrus, dem Sohne des Abda Said, unter Beihilfe des Presbyters Abraham verfasst sein (Bachmann S. X). Schon vor längerer Zeit war das 44. Kapitel dieser abessinischen Übersetzung, „de regibus“, durch Friedrich August Arnold (Halle 1841) bekannt geworden, das freilich nur geringe Belehrung gewährt, und kürzlich ist von Johannes Bachmann das 24. Kapitel „de sponsalibus, dote et matrimonio“ mit der für das orientalische Kirchenrecht bedeutsamen Einleitung, unter Berücksichtigung des arabischen Originals, mit lateinischer Übersetzung herausgegeben worden. Nach einer neuerdings durch die Zeitungen laufenden Notiz steht die Herausgabe des ganzen Werkes durch Guidi in Rom zu erwarten, dem die italienische Regierung wegen ihrer Beziehungen zu Abessinien Auftrag dazu erteilt hat. In den beiden bis jetzt herausgegebenen Teilen werden die C. H. nur einmal angeführt, aber gerade diese Stelle ist von grösster Bedeutung. Sect. V, Caput III, Pars XI des 24. Kap. heisst es: „Hippolyt. XVIII: Mulier, quae peperit, maneat extra sacrum quadraginta dies, si mas est; sin autem peperit feminam, octoginta dies. Neve porrigatur puerperae coena sacra, antequam purificetur[2]), nisi viginti dies praeterierunt apud marem et quadraginta dies apud feminam. Atque iterum (dicit): Decet fugere adulteram“[3]). Die zweite Stelle, welche angeführt wird, „decet fugere adulteram“, findet sich in unsern C. H. nicht; und da sie schwerlich in dem Zeitraum zwischen Ibn-al-Assal und Macarius verloren gegangen

1) Cf. Bickell S. 214; der Angabe ist Glauben zu schenken, weil Ludolf das Werk noch nicht kennt. Auch ist unter den von Joh. Bachmann: Corpus juris Abessinorum 1890, S. X ff. aufgeführten äthiopischen codices keiner älter; aber der codex Mus. Brit. orient. 801 (Bachmann S. XIV) stammt aus dem Jahre 1681; cod. orient. 804 aus dem „saec. XVII“, der codex bibl. Bodlejanae XVI aus dem Jahre 1686 (ebendort).

2) „Antequam purificetur“ hat nur der Araber, nicht der Äthiope.

3) Bachmann, S. 80 f.

sein kann, wird die Annahme näher liegen, dass hier die Quellenangabe des Ibn-al-Assal unrichtig ist. Die erste Quellenstelle aus den C. H. aber ist die Zusammenfassung zweier Stellen. Die erste Hälfte ist eine wörtliche Wiedergabe von c. XVIII § 100, die zweite eine freiere Anführung von c. XVII §§ 93. 94. Dieselben Bestimmungen besprachen wir oben bei Abulbarakat. Wenn wir aber dort vermuten mussten, dass c. XVIII, den wir als sehr späte Interpolation charakterisierten, sich noch nicht in der Vorlage Abulbarakats befunden habe, so müssen wir hier konstatieren, dass wenigstens der über 100 Jahre vorher schreibende Ibn-al-Assal ihn kennt, und so wird es mindestens schwierig, für Abulbarakat das Gegenteil anzunehmen. Freilich führt auch Ibn-al-Assal beide Bestimmungen als c. XVIII auf, was nicht mit dem Macariuscodex, wohl aber mit dem Index Wanslebens (Abulbarakats) übereinstimmt; aber kleine Nachlässigkeiten sind bei ihm nicht eben selten, sodass es nicht befremden könnte, wenn er einen Satz aus c. XVII auch unter c. XVIII gehen liesse. Wichtiger dürfte sein, dass Ibn-al-Assal zwei Bestimmungen, die sich geradezu widersprechen, deren zweite als die Korrektur der ersten aufzufassen ist, harmoniert. Den Termin von 20 (bezw. 40) Tagen für die Wöchnerinnen fasst er als Zeitpunkt des ersten Abendmahlsgenusses nach der Geburt; aber noch weitere 20 (bezw. 40) Tage soll es den Frauen verboten sein, das Heilige in der Kirche zu betreten. So steht auch wörtlich in den C. H.; dass aber dort der Termin von 40 (bezw. 80) ebenfalls als Reinigungstag gemeint ist, dürfte der Vergleich mit Lev. 12 und die noch bestehende koptische Sitte lehren.

Während also diese Angabe fast mehr Schwierigkeiten aufgiebt als löst, fördert die Einleitung, wo Ibn-al-Assal unter seinen Quellen auch die C. H. bespricht, unser Wissen an wichtigen Punkten.

„12) Canones Hippolyti, patriarchae Romani; numero 38 canones. Quos Copti vertendos curaverunt et multiplex inde usus redundabat. Ecce, ex illis nonnulla excerpsit Abba Gabriel, Alexandriae patriarcha, in eis canonibus, quos composuit“ [1]).

---

1) Bachmann S. XXXVI. Haneberg hat andere Lesarten (S. 5) und übersetzt danach: „Duodecimo loco canones Hippolyti, patriarchae Romani, qui sunt numero 38, scilicet in versione eorum Coptica. Sunt autem utilissimi. Ambagabriel, patriarcha Alexandrinus, in canonum collectione quam recensui, eosdem proposuit“. An Handschriften des Ibn-al-Assal

Wir müssen hier folgende Punkte hervorheben:

1) Ibn-al-Assal ist nicht nur in der Literatur der eigenen, koptisch-monophysitischen Kirche bewandert, er kennt auch die Bücher, welche die Melchiten (d. h. die koptischen Dyophysiten), die Nestorianer und die syrischen Jakobiten bewahren, benutzt auch diese für sein Sammelwerk, und macht in seiner Einleitung bei jedem Buche eine Bemerkung über seine Gebrauchssphäre. Bei den C. H. aber bemerkt er nur, dass die Kopten sie gebrauchten, und zwar seit langer Zeit mit grossem Nutzen (multiplex inde usus redundabat). Zur Zeit Assals existierte das Buch nicht in Syrien, sondern nur in Ägypten, und auch hier nur in der grossen monophysitischen Kirche.

2) Dem Assal lagen die C. H. in ihrer jetzigen, arabischen Übersetzung vor (cf. die Anm.). Wenn er daher sagt: quos Copti vertendos curaverunt, so kann sich das nur auf die letzte Übersetzung ins Arabische beziehen, und ist nicht für die Behauptung einer Version in koptischer Sprache zu verwenden.

3) Der Patriarch Gabriel von Alexandrien hat sie in seinen canones benutzt. Dieser Gabriel kann, wie auch Haneberg (Sitz.-Ber. S. 40) richtig bemerkt, nur der 70. Patriarch, Gabriel II ibn Tureik (1131—45) sein. Bei Renaudot S. 501 wird er genannt: „doctus et sacrarum literarum peritus, quique eleganter scribebat tam coptice quam arabice, librorum curiosus, unde multos utriusque testamenti codices ad ecclesiae usum comparaverat". Von ihm stammen 32 constitutiones synodales (Renaudot S. 511 f.) und andere canones, die Macarius in seine Sammlung aufnahm (cf. Mai S. 280). In der Übersicht der Synodalbestimmungen, wie

---

führt er S. 1 Anm. 2 auf: cod. or. Vatic. 151 (a. D. 1289), cod. Vat. 492 (a. D. 1334) und cod. ar. Barberin. VI, 70. Aber trotz des hohen Alters seiner codices ist seine Version im Unrecht; das geht nicht nur daraus hervor, dass die von Bachmann benutzten äthiopischen codices an diesem Punkte mit dem von ihm benuzten arabischen florentinus genau übereinstimmen, sondern lässt sich auch inhaltlich beweisen. Aus dem „scilicet in versione eorum Coptica" Hanebergs müsste man schliessen, dass Ibn-al-Assal die C. H. nur in koptischer Version kannte, aber die Vergleichung des arabischen Textes der cc. XVIII und XVII mit den C. H. bezeugt den Gebrauch derselben arabischen Übersetzung (freundliche Mitteilung des Dr. Bachmann). Dass aber andrerseits Abba Gabriel die C. H. in seinen canones benutzte, bestätigt sich durch eine Vergleichung der von Renaudot gegebenen Überschriften.

sie Renaudot giebt, lässt sich deutlich eine Reihe von Berührungspunkten mit den C. H. wahrnehmen.

2. Ut ad preces matutinas et vespertinas christiani in ecclesiam venirent. C. H. c. XXI; c. XXVII.

8. Ut ad communionem eucharistiae omnes jejunio et oratione se praepararent. c. XIX; c. XXVIII.

13. Ut etiam ne diebus dominicis solemnes preces pro mortuis fierent. c. XXXIII.

15. Ut nemo oblationes, primitias et decimas offerre negligeret. c. XVII; c. XXXVI.

32. Ut nemo pellicem uxori legitimae superinduceret. c. XVI.

Soviel vermögen wir über die spätere Geschichte der C. H. zu konstatieren. Sie existierten allem Anscheine nach nur in der koptisch-monophysitischen Kirche, wurden aber hier nach dem Zeugnis Ibn-al-Assals hoch gehalten und viel gebraucht. Auch wir konnten mehrfach Spuren ihres Gebrauches in der arabischen Literatur nachweisen. Der Patriarch Gabriel II (1131—45) verschaffte einigen ihrer Bestimmungen in seinen Synodalconstitutionen neue Geltung; Ibn-al-Assal führt sie unter den Quellen seines Nomocanon auf, und verwertet sie auch dort (1. Hälfte des 13. Jahrhdts.). Der Presbytermönch Macarius im Kloster Johannes des Kleinen im Natronthal verleibte sie seiner grossen kirchenrechtlichen Sammlung ein, in der sie uns jetzt vorliegen (zwischen 1241 und 1350). Auch Abulbarakat führt sie in seinem „lampas tenebrarum“ auf, und giebt eine Inhaltsangabe der einzelnen canones, obwohl wir nicht festzustellen vermögen, in welchem Masse und in welcher Weise sie dort benutzt sind (2. Hälfte des 14. Jahrhdts.). Vielleicht ist c. 1 seines Werkes eine Nachahmung von C. H. c. I. Es liegt endlich die Vermutung vor, dass die C. H. in den 106 canones des Basilius, die ebenfalls der koptischen Kirche (den Jakobiten ebenso wie den Melchiten) eigentümlich sind, benutzt wurden. Die vorhandenen Notizen berechtigen, von einer Einwirkung der C. H. auf die arabische Literatur manches zu ahnen und von einer künftigen Herausgabe derselben in dieser Hinsicht vieles zu erwarten, aber viel Bestimmtes ist bis jetzt nicht zu sagen.

Wir haben hiermit schon eine Frage berührt, die wir noch von einer anderen Seite prüfen müssen: die Frage nach der Ursprache

der C. H. Dass sie nicht ursprünglich arabisch geschrieben, sondern eine Übersetzung sind, wird jeder des Arabischen Kundige aus ihrer barbarischen Sprache sofort erkennen; und dass die Ursprache griechisch ist, wird durch die häufigen Transskriptionen, die wir als solche hervorgehoben haben, deutlich. Es kann nur die Frage sein, ob die C. H. direkt aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt wurden, oder ob noch eine Mittelstufe zwischen beiden anzunehmen ist, also — da die Geschichte der C. H. durchweg in Ägypten verläuft — eine koptische Version. Haneberg hat sich (S. 6—11; Sitz.-Ber. S. 39 f.) bemüht, aus dem arabischen Text Argumente für das Vorhandensein einer koptischen Mittelversion zu sammeln. Aber obwohl er geneigt ist, eine solche anzunehmen, kommt er doch zu keinem festen Resultat. Man erhält den Eindruck, dass von hier aus die Frage schwer zu lösen ist. Denn alle diese innern Gründe können doch nur dann Wert erhalten, wenn sie von Kennern des Koptischen geprüft werden; alle diese zum Teil enormen Misverständnisse können für uns ebensowohl von verschiedenen Abschreibern wie von verschiedenen Übersetzern herrühren. Und ein koptisches Wort, welches Haneberg (c. XXXVII: cf. S. 10) im arabischen Texte zu finden meinte, ist nicht als solches anzusehen [1]). Nur das ist noch zu bemerken, dass das häufige Vorkommen griechischer Transskriptionen mindestens nicht gegen die koptische Version angeführt werden kann. Denn in den Schriften koptischer Sprache, die selbst mit altgriechischen Buchstaben geschrieben wird, sind griechische Vokabeln zahlreich erhalten, wie sich jeder durch einen Blick in koptische Texte überzeugen kann. Dies Argument in ein solches für die koptische Vermittlung zu verwandeln, würde aber wieder nur von Kennern der Übersetzungen griechischer Schriften ins Arabische geschehen können. Immerhin wird das Vorhandensein einer koptischen Version für wahrscheinlich gelten dürfen. Die jetzige arabische Übersetzung ist kaum vor dem 10. Jhdt. hergestellt, als das Verständnis der koptischen Sprache allgemein abnahm. Bis ins 4. oder 5. Jhdt. aber können wir den praktischen Gebrauch der griechischen C. H. an den Interpolationen, in denen sich auch noch griechische Worte finden, nachweisen. Es ist naheliegend, dass man damals die bisher

---

1) Gütige Mitteilung von Prof. Stern.

gebrauchte griechische Kirchenordnung in die koptische Literatur aufnahm; in der arabischen Zeit würde sich kaum jemand gefunden haben, der eine griechische Schrift übersetzen konnte. Und es ist die natürliche Annahme, dass unsere Schrift, die in der griechischen Zeit viel gebraucht war, und deren multiplex usus in der arabischen Zeit uns durch Ibn-al-Assal bezeugt wird, auch in der koptischen Zeit nicht vergessen war. Das ist aber kaum anders möglich, als durch die Annahme einer koptischen Mittelversion.

II. Kapitel.

Die Herstellung des Textes.

Nachdem die C. H., nach deren Herausgabe 2 Jahrhunderte lang die verschiedensten Gelehrten sehnsüchtig verlangt hatten, herausgegeben waren, wurden sie wenig beachtet. Sie werden auffallend selten von Theologen wie Orientalisten benutzt, obwohl sie in der Thalhoferschen Kirchenväterbibliothek 1874 aus dem Lateinischen Hanebergs ins Deutsche übersetzt wurden. Hie und da erklärte man sie kurzweg für unecht [1]). Vielleicht ist Haneberg selbst eine gewisse Schuld daran beizumessen, da er den C. H. einen so schlechten Reisepass mit auf den Weg gegeben hatte. Eine richtige kritische Bemerkung ist mir nur von Harnack bekannt [2]). Er sagt (Texte und Unters. II, 5. 1886, S. 78) über sie:

1) So Joseph Langen, Gesch. der Römischen Kirche 1881, S. 235. — Auch in dem vortrefflichen Buche Otto Bardenhewers: des h. Hippolytus Commentar zum Buche Daniel 1877, findet sich das schiefe Urteil: „die Unechtheit dieser Sammlung in der vorliegenden Gestalt steht ausser Frage. Die einzelnen Bestandteile derselben sind offenbar sehr verschiedenen Ursprungs. Die Codifizierung erfolgte ohne Zweifel im Oriente und zwar, wie es scheint, erst in ziemlich später Zeit“ (S. 29. Anm.). — Sehr vorsichtig äussert sich Jacobi (Herzogs Real-Enc.[2] Bd. 6 S. 148): „Einige derselben sind mit Bestimmtheit in die Zeit der Herrschaft des Heidentums hinaufzurücken, und tragen etwas von dem strengen asketischen Christentum in sich, welches wir bei Hippolytus erkennen. Damit ist freilich noch bei weitem nicht ein Anteil, auch nur an einzelnen Elementen der Sammlung erwiesen, sondern nur eine Möglichkeit desselben. Im Orient, namentlich in Syrien, waren viele Freunde des montanistischen und novatianischen Rigorismus, die ihr Interesse den Schriften des Hippolytus zuwenden konnten. Aber nichts ist dabei sicher“.

2) Wichtige Bemerkungen über die Liturgie der C. H. cc. II. III. hat auch Kleinert gemacht (Theol. Stud. u. Krit. 1883 S. 45 f.), indem er zuerst

„So wie die Canones im Arabischen vorliegen, sind sie ein in Unordnung geratenes, durch sehr späte Zusätze entstelltes Rechtsbuch. Aber eine alte Grundlage ist unverkennbar, und zwar ist diese, wie schon die nahe Verwandtschaft mit der Grundschrift des 8. Buches der Constitutionen zeigt, besonders in der ersten Hälfte zu konstatieren“ (cf. Dogmengesch. I[2] S. 403 Anm. 1).

Von der Unordnung hatte Haneberg noch nichts bemerkt, und späte Zusätze waren ihm nur in verschwindendem Masse aufgefallen. Aber wir meinen, dass beides: die Unordnung und die zeitlich verschiedenen Schichten, Beobachtungen sind, die jedem in die Augen springen müssen, der die C. H. aufmerksam durchliest, und wir glauben ein Anrecht darauf zu haben, die Anerkennung dieses grundlegenden Satzes bei allen Lesern der C. H. voraussetzen zu dürfen. Im ganzen stellt sich das Werk als eine Kirchenordnung dar, und der Leser ist durchaus geneigt, der Tradition, welche sie dem Hippolyt zuschreibt, Glauben zu schenken. Mitten darin (c. XXX) aber erscheint eine lange Predigt über die Versuchungsgeschichte, wo der Hörer mit asceta angeredet wird, und daran anschliessend die Ermahnung, ein Weib nicht einmal anzusehen, nicht mit ihm zu essen, und alle Habe den Armen zu geben; das sei der weisse Stein Apc. 2, 17. C. XXI wird über den täglichen Kirchenbesuch geredet; c. XXII folgt eine Vorschrift über das Osterfasten, während c. XX auch schon vom Fasten die Rede war; über den Gottesdienst wird weiter gehandelt erst c. XXVI, einzelne Vorschriften darüber werden wieder c. XXVIII und XXIX gegeben; dieser Faden ist längst verloren, als man ihn plötzlich c. XXXVII wiederfindet, und zwar glaubt man hier den Anfang in der Hand zu haben; c. XXXVIII spricht wieder über die Osterfeier. So kann bei gesunden Sinnen kein Autor schreiben; so hat auch noch kein Grieche geschrieben. Der erste Teil, c. I—XIX, scheint allerdings nur sehr wenig von dem schlimmen Zustand des zweiten betroffen zu sein; aber hier hat der Jahrhunderte lange Weitergebrauch der alten Kirchenordnung ein solches Übereinander und Durcheinander geschaffen, dass man

auf die Verwandtschaft mit der Clemensliturgie (Const. Apost. VIII) u. ihren Verwandten aufmerksam machte, und sie zu einer Kritik derselben mitbenutzte.

entmutigt die Hände sinken lässt bei dem Versuch, den alten Grundstock von den späteren Bestandteilen zu sondern. Diese alte Schrift, welche uns Ägypten bewahrt hat, gleicht jenen Pyramiden und Sphinxen, die in ihrer oberen Hälfte dem Auge sich wesentlich unverletzt darbieten, in ihrem untern Teile tief im Wüstensande vergraben sind.

Ein günstiges Moment aber ist bei dieser Arbeit bald zu entdecken. Die Zusätze scheinen alle, oder doch zum bei weitem grösseren Teil, einer bedeutend späteren Zeit anzugehören, als der Kern. Man ist geneigt, den Abstand zwischen der alten Kirchenordnung und den neueren Bestimmungen, die meist den ausgebildeteren Cultus betreffen, auf mindestens 2 Jahrhunderte zu taxieren. Man wird nie an der grundlegenden Beobachtung irre, dass es sich um eine alte Grundlage und späte Bearbeitung handelt; der Gedanke, dass wir vielleicht eine K.-O. aus einer Zeit und aus einer Gegend hätten, die manche altersgraue Grundsätze noch konserviert hätte, taucht nie als Möglichkeit auf. Man könnte daraufhin immer den Versuch wagen, alte und junge Schichten zu sondern, indem man Satz für Satz an Literatur und Geschichte der alten Kirche bis auf Hippolyt mässe; und dann vielleicht auch daran ginge, das inhaltlich Zusammengehörige zusammenzustellen, und so eine Ordnung zu versuchen. Das Unternehmen würde gewiss nicht ohne Nutzen sein; aber es würde vielen Widerspruch finden, da besonders der zweite Teil desselben zu sehr der Willkür des Einzelnen ausgesetzt ist.

Wir glauben einen besseren und sichereren Weg zum Ziele zu kennen. Er hat seinen Grund in der Beobachtung, dass die C. H. in einer andern alten K.-O. bearbeitet worden sind. Es ist das das 2. Buch (bezw. c. 31—62) des zuerst von Tattam (The apostolic constitutions or canons of the apostles in coptic 1848), am besten von de Lagarde (Aegyptiaca 1883; canones ecclesiastici) herausgegebenen koptischen Rechtsbuches. Das ganze Werk umfasst in der Tattamschen Recension 7 Bücher. Das erste enthält die „Apostolische Kirchenordnung“; Buch 3—6 ist ein nur wenig verkürzender Auszug aus Const. Apost. VIII; das 7. giebt die Can. Apost. In diese Teile ist als 2. Buch eingesprengt ein in sich abgeschlossenes altes Stück, das wir die „Ägyptische Kirchen-Ordnung“ (A. K.-O.) nennen wollen, nur um ihm einen Namen zu geben, der ihm bis jetzt mangelt. Mit dieser identisch ist

eine äthiopische Kirchenordnung, von der Ludolf (a. a. O.) den Anfang herausgegeben und ins Lateinische übersetzt hat; auch dort geht ihr die „Apostolische K.-O.“ voraus; wie die äthiopische Sammlung überhaupt nur eine Übersetzung der koptischen ist. Andererseits finden sich wörtlich übereinstimmende Stücke von ihr in den, in griechischer wie orientalischen Sprachen häufig erhaltenen, schon oben berührten „Constitutiones apostolorum per Hippolytum“; und zwar sind dies gerade die Teile, die verschieden sind vom Text der Const. Apost. VIII, wovon sie einen Auszug darstellen.

Diese Ä. K.-O. nun ist wieder die Hauptquelle von Const. Apost. VIII.

Den Nachweis dieser Behauptungen, dass die Ä. K.-O. eine Bearbeitung der C. H. ist, und dass diese wieder in Const. Apost. VIII stark benutzt ist, glauben wir durch Nebeneinanderstellung der Texte erbracht zu haben. Was aus den C. H. in die andern Schriften übergegangen ist, haben wir mit einfachen Linien (————), was nur der Ä. K.-O. und den Const. Apost. VIII gemeinsam ist, mit Schlangenlinien (~~~~~~~~) unterstrichen. Durch die synoptische Zusammenstellung ist u. E. ein Beweis ad oculos gegeben, der stärker ist, als es Auseinandersetzungen sein können.

Vor allem tritt das ins Auge, dass auch nicht ein Wort den C. H. und den Const. Apost. VIII gemeinsam ist [1]), das sich nicht auch in der Ä. K.-O. fände, dass aber die Elemente aus den C. H. und der Ä. K.-O. sich in ziemlich gleichem Masse in Const. Apost. VIII finden. Es verhalten sich also die C. H. zu der Ä. K.-O., und diese zu den Const. Apost. VIII wie a + b + c + [x] [2]) : a + b + m + n : a + m + z.

Wir haben damit zugleich eine ungefähre Datierung der Ä. K.-O. Wenn wir an der durch die Überlieferung behaupteten Autorschaft der C. H. zunächst festhalten, und mit allgemeiner Annahme die jetzige Gestalt der Const. Apost. um die Mitte des 4. Jhdts. ansetzen, so bleibt für die Ä. K.-O. wenig mehr als das Jahrhundert vor dem Nicaenum übrig — eine Datierung, die uns zunächst genügt. Doch sind diese Annahmen nur augenblicklich notwendige Hülfsstützen, die wir später wegschlagen werden.

---

1) Ausser, wo Mängel in der handschriftlichen Überlieferung zu konstatieren sind.

2) [x] sind die späteren Zusätze.

Diese Ä. K.-O. ist ein einheitliches Werk; alle die Schäden, an denen die C. H. kranken, sind an ihr nicht zu bemerken. Vergleichen wir aber die Anordnung derselben mit den C. H., so bemerken wir, dass beide Schriften bis zu den Bestimmungen über die Taufe, c. XIX incl., parallel laufen; von hier an stimmt die Anordnung beider nicht mehr überein. Man muss jetzt hin- und herblättern, wenn man die zusammengehörigen Sätze sich gegenüberstellen will. Gerade hier fängt aber, wie wir oben sahen, der Wust in den C. H. an. In der Ä. K.-O. ferner ist ein regelmässiger Gedankenfortgang zu bemerken, in den C. H. keineswegs. Nun ist es doch nicht eben wahrscheinlich, dass die C. H., die von sehr späten, anscheinend durchweg nachnicänischen Zusätzen durchsetzt sind, schon in Unordnung waren, als sie in der Ä. K.-O. im 3. oder im Anfang des 4. Jhdts. bearbeitet wurden. Ihre Verwirrung wird nicht eben sogleich nach ihrer Entstehung geschehen sein, sondern wird irgendwie mit der Interpolierung in Zusammenhang stehen. Vielleicht ist es möglich, durch Aneinanderreihung ihrer Bestandteile nach Massgabe der entsprechenden Teile der Ä. K.-O. die ursprüngliche Ordnung wiederherzustellen. Sollte uns dies aber gelingen, dann werden auch viele der späteren Bestandteile um so leichter fortfallen; denn diese werden eben in der Ä. K.-O. keine Bearbeitung erfahren haben. Und wenn wir das Gebäude, das der alte Meister errichtet, wieder herstellen können, dann können wir auch seinen Bauriss uns aufzeichnen, und wir werden um so leichter die Arbeit späterer Hände ausscheiden können, wenn wir erkennen, dass sie nicht nur in einem andern Geiste, sondern auch nicht gemäss dem alten Plane angefertigt sind. —

Leider war das nicht die einzige Arbeit, die hinsichtlich der Emendation der C. H. zu leisten war. Ich war ans Werk gegangen mit gutem Vertrauen auf Hanebergs Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit; aber sowie ich anfing, den Text genauer zu untersuchen, stiegen mir Zweifel daran auf, die zur Gewissheit wurden, als ich begann, mir indices über die häufiger vorkommenden Wörter und Wendungen anzufertigen. Die da zu Tage tretenden Unterschiede sahen nicht aus wie Varianten des arabischen Textes, sondern wie Willkürlichkeiten des letzten Übersetzers, zumal wenn man in den Adnotationes so häufig bessere Vorschläge zur Übersetzung fand. Der Vergleich des arabischen

Textes mit der lateinischen Übersetzung bestätigte leider diese Vermutungen durchweg und fügte eine Menge schlimmerer Beobachtungen hinzu. Wie oft hat H. ganze Satzteile weggelassen, zum Teil wichtigster Art; wie oft hat er erklärende Bemerkungen eingefügt, mit Klammern oder ohne Klammern, von denen im Araber nichts steht! Vor allem: welche Unregelmässigkeit in der Übersetzung! Hier eine vorzügliche Wiedergabe, dort eine unklare Weitschweifigkeit; hier die verschiedenen Lesarten der codices klar beurteilt, dort ohne Rechtfertigung die eine ausgewählt, die andere verschwiegen. Bezeichnend für die Art und Weise ist die Orthographie des lateinischen Textes; hier werden alle irgendwie heiligen Dinge und Personen, wie Dominus, Deus, Crux, Domus Dei, Ecclesia, Episcopus, Anagnostes etc. etc. gross geschrieben, unmittelbar darauf klein.

Bald ergab sich mir daraus das niederschlagende Resultat, dass diese Übersetzung in keiner Weise als eine nur annähernd treue Wiedergabe des Arabers zu betrachten sei. Um aber von diesem Texte aus zu dem ursprünglichen Texte vorzudringen, muss wenigstens die letzte Übersetzungsstufe möglichst eingeebnet werden. Um die C. H. zu einer kirchengeschichtlich verwertbaren Urkunde zu machen, muss wenigstens der Zustand des Arabers, mit allen seinen Eigentümlichkeiten, seinen Feinheiten und seinen Freiheiten, ganz wörtlich, so wie er dasteht, mit allem Unverständlichen, das er enthält, dem Leser vor die Augen gerückt werden. Da ich selbst des Arabischen nicht kundig bin, wandte ich mich an meinen Freund, den Referendar Heinrich Vielhaber, Schüler des hiesigen orientalischen Seminars, der die Freundlichkeit hatte, in gemeinsamer Arbeit mit mir und nach meinen Vorarbeiten die vorliegende Übersetzung anzufertigen; Herr Professor Dr. Ludwig Stern hatte die Güte, die Verbesserungsvorschläge auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen, und durch glückliche Conjecturen noch manche crux interpretum zu heben. Bei dieser Arbeit trat uns eine andere Seite der Hanebergschen Arbeit vor Augen. Sie hat doch viele Vorzüge; manche Partien sind ausgezeichnet übersetzt; bei schwierigen Stellen oft die glücklichsten Conjecturen. Haneberg beherrscht das Arabische durchaus; er war mit Phantasie und Geschick zum Übersetzer hervorragend ausgestattet; ihm fehlt hier nur die philologische Methode und Akribie. Man möchte vermuten, dass ihm in dem

auch für ihn so bewegungsvollen Jahre des Vaticanum die nötige Musse zur genauen Ausarbeitung gefehlt hat. Wir nahmen somit davon Abstand, eine neue Übersetzung zu schaffen. Da wir ohnehin bei dem arabischen Texte und auch sonst vielfach uns auf Hanebergs Schultern stellen mussten, schien es uns ein verlorenes Kapital zu sein, wenn wir seine Übersetzung beiseite setzten. Und so ist diese vorliegende Übersetzung nichts anderes, und will nichts anderes sein, als eine verbesserte Hanebergsche. Die Verbesserungen haben sich namentlich auf folgende Punkte erstreckt:

1) Alle Auslassungen Hanebergs sind eingesetzt, sowohl die im Text befindlichen, die zum Teil recht erheblich sind, als besonders die Varianten der codd. Barb. und Vat., die dort der des Arabischen Unkundige meist nicht erfährt, der Kundige sich erst mühsam aus den angefügten Adnotationes zusammensuchen muss.

2) Alle Zusätze sind entfernt. Dieselben sind dort meist in Klammern eingeschlossen; sie sind alle entweder unnötig, oder aber sie tragen Erklärungen in den Text ein, die nicht darin enthalten sind, sind also irreführend. Dadurch aber, dass manches im Texte Befindliche in gleiche Klammern eingeschlossen wird, wird weiter die Kalamität geschaffen, dass der Leser an manchen Stellen im Unklaren bleibt, ob hier der Araber oder Haneberg zu ihm redet. Auch in den Text selbst sind viele Worte eingeschoben; diese wurden vor allem ausgemerzt.

3) Wo der Text unverständlich ist, ist genau sein Wortlaut wiedergegeben. Gerade an solchen morastigen Stellen liebt es H., eine üppige Decke grünenden Mooses darüber zu spannen, dass man dort am sichersten zu gehen glaubt.

4) Notorische Fehler und misverständliche Übersetzungen sind korrigiert.

5) Alle Transskriptionen griechischer Wörter sind als solche kenntlich gemacht.

6) Bei allen Ausdrücken, die als termini technici erkennbar sind, haben wir uns genau dem Araber angepasst; dasselbe arabische Wort durch dasselbe lateinische wiedergegeben, verschiedene durch entsprechend verschiedene. Das ist einer der schlimmsten Punkte der Hanebergschen Übersetzung. Wenn der Araber für „taufen“ stets dasselbe Wort gebraucht, ist es unnötig, c. XIX § 119 plötzlich statt baptizare: intinguere zu setzen. Für

das Herrnmahl findet sich durchgängig derselbe Ausdruck, der sich am besten durch mysteria wiedergeben lässt; Haneberg sagt ebenso häufig sacramentum. Die Bestandteile desselben werden mit demselben Worte wie die Naturalgaben der Gemeinde bezeichnet; neben dem richtigen oblationes sagt Haneberg noch öfter communio. Auch ordinare und consecrare geben dasselbe Wort wieder. Es ist vielleicht nicht nur Eigenart des Arabers, wenn er Gott den Vater und den Sohn mit einem andern Prädikate den Herrn nennt, als den menschlichen Herrn; und man kann doch leicht zwischen dominus und herus unterscheiden; ebenso zwischen satanas, diabolus und daemones; sacer und sanctus; servus und famulus. Nicht immer ist es möglich, dem Reichtum der arabischen Wortbildungen im Lateinischen nachzukommen; für presbyter werden unterschiedslos zwei Wörter gebraucht, und auch der sacerdos erscheint einige Male, allerdings nur als Prädikat des Bischofs. Dass aber Haneberg sacerdos für alle drei Wörter unterschiedslos gebraucht, neben dem presbyter für die beiden ersten, ist gewiss zu urgieren; gerade hier könnte der Sprachgebrauch des Griechen erhalten sein.

Aber diese Beispiele mögen genügen. Wir wollen gern den Vorwurf der Pedanterie auf uns nehmen, wenn man uns den der Ungenauigkeit erspart. —

Damit ist der erste Schritt zur Herstellung des Textes gethan; soweit es möglich ist, tritt hier dem Leser der Bestand des arabischen Textes des Macariuscodex vor Augen. Von hier aus muss nun weiter der ihm vermittelst der koptischen Version zu Grunde liegende griechische Text projiciert und die späteren Zusätze entfernt werden.

Und diesen zweiten Schritt thun wir an der Hand der Ä. K.-O. Von dieser Bearbeitung der C. H. hoffen wir nichts Geringeres, als dass sie uns eine Handhabe bieten wird, alle die Schäden der C. H. zu verbessern. Wir hoffen, unter ihrer Leitung die ursprüngliche Anordnung der C. H. wiederherzustellen, die Interpolationen auszuscheiden und den Text kontrolieren zu können. Wie weit das gelingen wird, ist von vornherein nicht zu sagen; nach der Lage der Dinge muss der Versuch einmal allen Ernstes gemacht werden.

Zu dem Zwecke haben wir die Ä. K.-O. vollständig wiedergegeben. Die C. H. haben wir zerlegt und die entsprechenden

Stellen jedesmal den aus ihnen geflossenen Teilen der Ä. K.-O. gegenübergestellt, indem wir der Anordnung der letzteren folgten[1]). Was die C. H. mehr haben — also die Interpolationen und die in der Ä. K.-O. nicht benutzten Stücke — ist an passenden Orten eingeschoben. Damit hoffen wir die ursprüngliche Anordnung wiederhergestellt zu haben. Der Text der Hanebergschen Ausgabe ist von c. XX an bunt durcheinander gewürfelt; dadurch war es bedingt, dass wir die C. H. mit einer neuen, durchgehenden Paragraphenteilung versahen, um ein Citieren zu ermöglichen. Die alte Numerierung der cc. musste beibehalten werden, obwohl die Einteilung eine junge und sehr schlechte ist, um eine Vergleichung mit den Citaten der arabischen Canonisten und der Ausgabe Hanebergs zu ermöglichen. Nur die Überschriften der cc. mussten mit der Neuordnung wegfallen. Sie sind erst angefertigt worden, als die C. H. in der bisherigen Ordnung und mit der grossen Masse der jetzigen Interpolationen bestanden; sie stellen ausserdem eine höchst oberflächliche Arbeit dar. In den Text eingesetzt, könnten sie nur verwirren und die Einsicht in die Disposition des Werkes hemmen, wie dies aus einigen Äusserungen Hanebergs leicht zu belegen wäre. Sie sind auch schon Kap. I, S. 12 ff. vorweggenommen; die Über- und Unterschrift, ebenfalls sehr späte Zusätze, finden sich Kap. VII.

Aber der eigentliche Text der C. H. wird nach der verbesserten Hanebergschen Übersetzung vollständig gegeben, nur mit Auslassung von c. XXX[2]). Dies bei Haneberg 5 1/2 Seiten umfassende Stück stellt eine Homilie oder vielmehr zwei Bruchstücke von Homilien dar, die durch irgend einen Zufall hier aufgenommen wurden; dass sie nicht in den Zusammenhang der C. H. gehören, glauben wir nicht beweisen zu müssen. Nur den Schlussabsatz, der im Vorhergehenden keinen Anknüpfungspunkt hat, haben wir aufgenommen. Selbst wenn man ihn nicht für ursprünglich halten wollte, würde er doch als liturgische Vorschrift hierher und nicht in den Zusammenhang der Predigt gehören. — Von dem textus receptus der Const. Apost. VIII führen wir nur die Teile auf, welche auf die C. H. bezw. auf die Ä. K.-O. zurückgehen. Von den griechischen Const. per Hippol.

---

1) Über die einzige Ausnahme cf. die Anm. zu c. XII §. 65.

2) cf. Anhang II.

(nach de Lagarde: opp. Hippolyti 1858 S. 73 ff.), dem Auszug aus den Const. Apost. VIII, nur die Stücke, welche der Ä. K.-O. wesentlich näher stehen, als der textus receptus. Den de Lagardeschen Texten gegenüber habe ich mir die Freiheit gestattet, andere Lesarten, welche sich durch die Quellen als besser begründet herausstellten, aus den Anmerkungen in den Text einzusetzen. Ich machte hier beim 8. Buch der Constitutionen dieselbe Erfahrung, die schon Harnack beim 7. machte (Texte und Unters. II, 2 S. 171 f.), dass nicht selten den Handschriften y t vor w x (de Lagarde) der Vorzug zu geben ist.

Man wird bemerken, dass sich die Const. Apost. VIII der Ä. K.-O. viel freier gegenüberstellen, als diese den C. H. Die Ä. K.-O. ist eine Bearbeitung der C. H.; wie es scheint, ohne andere Quellen hergestellt, nur „zeitgemäss" umgestaltet. Die Ä. K.-O. steht zu den Const. Apost. VIII in dem Verhältnis einer ersten Quelle. Wenn auch im allgemeinen die Anordnung der Ä. K.-O. befolgt ist, manches Stück überhaupt nur verständlich ist durch seine Stellungnahme zu derselben, so benutzen doch die Const. Apost. VIII keineswegs das ganze dort vorliegende Material und haben ausserdem noch eine Reihe anderer schriftlicher Quellen zur Verfügung. — Einige Nachrichten über den Text der Ä. K.-O., welchen ich wiedergebe, werden schon hier notwendig sein.

H. Tattam gab (a. a. O.) 1848 das ägyptische Rechtsbuch aus einem unterägyptischen (boheirischen, nicht so richtig auch memphitisch genannten) Codex heraus. Dieser, jetzt in der königl. Bibliothek in Berlin befindlich (orient. 519), ist im Jahre 1520 Diocl. = 1804 p. Chr. geschrieben, in barbarischem Koptisch verfasst (cf. de Lagarde: Mitteilungen I. 1884 S. 177). Am Schluss ist bemerkt, dass er eine Übersetzung aus dem oberägyptischen Dialekt ist. Ihm angefügt ist eine arabische Übersetzung, von der Tattam einige Varianten angiebt, die aber noch nicht herausgegeben wurde. Tattam fügte seiner Ausgabe eine englische Übersetzung hinzu. De Lagarde übersetzte das 1. und 2. Buch (also die „apostolische Kirchenordnung" und die Ä. K.-O.) desselben ins Griechische (bei Bunsen: Anal. Ante-Nic. Bd. 2. 1854 S. 451—477); Bunsen selbst (Hippolyt und seine Zeit Bd. 1. S. 487 ff.) den grössten Teil des 2. ins Deutsche. Die Handschrift ist in 7 Bücher eingeteilt, doch messen sich die Über- und Unter-

schriften der Bücher an einem Octateuch, dessen erstes Buch sie nicht geben. Die Einteilung ist lediglich eine Nachahmung der Form der Const. Apost. Buch 1 ist die bekannte „Apostolische Kirchenordnung“, zuerst von Bickell 1843 (S. 107—132), seitdem sehr häufig, zuletzt von Harnack 1884 (Texte und Unters. II, 2 S. 225—237) herausgegeben. Das 2. Buch ist die uns interessierende Ä. K.-O., Buch 3—6 ein Auszug aus Const. Apost. VIII, der alle liturgischen Stücke auslässt; Buch 7 die Can. Apost.

Tattam besass ausserdem noch eine oberägyptische (= sahidisch = thebaisch) Handschrift; jetzt im Brit. Mus. orient. 440. Sie ist ebenfalls sehr jung, auf Papier geschrieben; dazu lückenhaft. De Lagarde schrieb sie 1853 in London ab, und gab Rel. jur. ant. graece 1856 S. IX ff. die ausführlichsten Nachrichten darüber. Sie ist nicht in 8, sondern in 2 Bücher abgeteilt, dazu in cc., und zwar ist diese Einteilung als die ursprüngliche anzusehen.

Diese Mss. haben jedes seine Mängel. Jetzt können beide nicht mehr in Betracht kommen, da eine weit bessere und ältere Handschrift existiert und herausgegeben ist. Es ist dies der Pergamentcodex Mus. Brit. orient. 1320, in 4^{0} oder Kleinfolio, aus der Murray'schen Collection; geschrieben im J. 722 Diocl. = 1006 p. Chr.

Lightfoot (S. Clement of Rome 1877 app. S. 273. 466—69) gab die erste Nachricht davon; de Lagarde schrieb ihn 1881 ab und gab ihn 1883 in den Aegyptiaca heraus; das 2. Buch (die Can. Apost. = Buch 7 (8) der boheirischen Version) S. 209—237; das 1. Buch (= Buch 1—6 (2—7) der unterägyptischen Version) unter dem Titel: „canones ecclesiastici“ S. 238—291. Er wies ferner nach, dass der Oberägypter Tattams aus diesem codex geflossen sei (Mitteilungen I. S. 176 ff). In dem codex fehlen 2 Blätter (cf. Aegyptiaca S. 256 Anm.); dies Stück ist aus Tattams Oberägypter ergänzt; aber nur hierfür kommt dieser noch in Betracht[1]). Die Ä. K.-O. umfasst die cc. 31—62[2]).

1) In unserer Übersetzung ist dieser Teil in Klammern [ ] eingeschlossen.

2) Nachträglich bemerke ich, dass im Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne Bd. V (1884) S. 199—216 und Bd. VI (1885) S. 97—115 Urbain Bouriant dasselbe Rechtsbuch herausgegeben hat, aber auch ohne Übersetzung. Er bezeichnet dasselbe als „traduction en dialecte copte Thébain, d'après un manuscript de la bibliothèque du patriarche Jacobite en Caire“. Seine Hs. ist erst in diesem, höchstens dem vorigen Jhdt. ge-

Die Ä. K.-O. interessiert uns zunächst nur insofern, als sie als die Mittelstufe zwischen C. H. und Const. Apost. VIII nachgewiesen werden soll. Um diesen Nachweis zu erbringen, genügte der englische Text Tattams vollständig. Aber freilich dürfte diese schlechte englische Übersetzung aus dem barbarischen Kopten nur in höchster Not wieder abgedruckt werden. Und da Herr Dr. Georg Steindorff, Direktorialassistent der Ägyptischen Abteilung der Königlichen Museen, sich in liebenswürdigster Weise bereit erklärte, mir diesen Teil der „canones ecclesiastici“ zu übersetzen, de Lagarde selbst die Güte hatte, unter diesen Umständen auf das vorbehaltene Übersetzungsrecht zu verzichten, bin ich imstande, eine neue Übersetzung abzudrucken, wodurch Tattams Engländer ebenso antiquiert wird, wie seine Kopten durch den de Lagarde's.

Aber obgleich die koptische Handschrift fast tadellos, und die deutsche Übersetzung kaum zu beanstanden ist, leidet die Ä. K.-O. in dieser Form doch an einem schweren Mangel. Der Kopte hat nämlich die Eigentümlichkeit, sämtliche liturgischen Stücke auszulassen. Aber auch hier haben wir einen glücklichen Umstand zu begrüssen. Denn in der äthiopischen Version, die Ludolf a. a. O. S. 314—28 herausgegeben hat, sind fast alle diese liturgischen Stücke, u. a. auch die grosse Liturgie am Schluss der Bischofsweihe erhalten. Ludolf giebt von der Ä. K.-O. nur die 3 ersten cc. (bei ihm 21—23), aber eben diese enthalten sämtliche liturgischen Stücke der Ä. K.-O. Nur das Gebet über dem Diakonen fehlt am Schluss von c. 23. So wünschenswert es also vielleicht wäre, auch die übrigen Teile der äthiopischen Version — einer Tochter des Oberägypters und Schwester des Unterägypters — zur Hand zu haben, notwendig sind sie für uns nicht; denn die Mängel des Kopten werden schon hierdurch völlig ersetzt. Die ungenaue lateinische Übersetzung Ludolfs, die schon der alte Renaudot bemängelte [1]), konnte ich durch eine neue deutsche

---

schrieben (Bd. V S. 200 f.); so bildet sie schwerlich eine Instanz gegenüber der de Lagarde'schen.

1) Aus dem Lateinischen Ludolfs hat Johann Ludwig König die Abendmahlsliturgie der Ä. K.-O. unter dem irreführenden Namen „Äthiopische Liturgie“ (Die Hauptliturgien der alten Kirche, Neustrelitz 1865 S. 46—49) deutsch wiedergegeben, aber nicht ganz präcis. H. A. Köstlin (Geschichte des christlichen Gottesdienstes 1887 S. 49—52) druckt sie hieraus ab, aber

Übersetzung aus dem Äthiopischen Ludolfs, die mir Dr. Johannes Bachmann freundlichst zur Verfügung stellte, ersetzen.

Durch das bedeutend vermehrte handschriftliche Material, die parallelen Stücke im koptischen und zum Teil auch im griechischen Texte, ist es möglich, die Arbeit des berühmten Äthiopisten zu verbessern; wie auch jetzt, nach genau 200 Jahren, sein S. 329 ausgesprochener Wunsch erfüllt werden kann: zu untersuchen, „num forte veterum *διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων*, Constitutiones Apostolorum, ex iis lucem acquirere possunt“.

Die handschriftliche Überlieferung dieser äthiopischen Version ist freilich bei weitem nicht eine so gute, wie die des Kopten. Ludolf stand nur eine Abschrift der cc. 21—23, 1 von Wanslebens Hand zu Gebote, eben jenes Dominikaners, der auch von den C. H. die erste Nachricht gegeben hatte; und er vermag nicht anzugeben, aus welcher Handschrift dieser schöpfte. Er selbst hatte in Rom im Abessinischen Hospiz 1649 einen Pergamentcodex in Händen gehabt, den der König von Abessinien, Zara-Jakob im Jahre 1440 an die äthiopischen Mönche in Jerusalem geschickt hatte, und der seit 1646 in Rom war. Er hatte sich Excerpte aus dieser Handschrift gemacht; bemerkt aber mit Befremden, dass sie mit der Abschrift Wanslebens öfter differieren. Er vermutet daher, dass Wansleben einen andern, vielleicht Florentiner Codex benutzt habe (comment. S. 301. 304). Indessen Wansleben sagt ausdrücklich (histoire de l'église d'Alexandrie, Einl.), dass er seine Abschrift im Jahre 1660 in Rom angefertigt habe; und der Maronite Abraham Ecchellensis giebt auch an (bei Mansi: coll. conc. II (1759) S. 1071)[1]), dass ausser jener genannten Handschrift in dem Hospiz der äthiopischen Nation noch zwei

---

wieder nicht ohne Hinzufügung neuer Ungenauigkeiten. So wie die Liturgie dort vorliegt, hat sie also einen fünffachen (vielleicht sogar sechsfachen) Prozess von Übersetzungen bezw. Redactionen überstehen müssen (den koptischen Übersetzer; den äthiopischen Übersetzer; den Abschreiber Wansleben (s. oben); den Lateiner Ludolf; den Deutschen König; Köstlin). Wieviel dabei von dem ursprünglichen Bestande übrig geblieben, ist leicht zu ermessen.

1) „Quinta [versio] Aethiopica, characteribus et lingua ejus gentis conscripta. Hujus terna extant exemplaria, duo in Vaticana bibliotheca, unum in domo sancti Stephani natione Aethiopica“. Abraham spricht hier nur von der längeren Version der Nicänischen canones; aber diese sind mit Ä. K.-O. und auch den canones Abulidis in einem codex vereinigt (cf. Ludolf S. 304).

weitere Exemplare des grossen „codex canonum Aethiopum“ in Rom existierten, in der Vaticana. Dem Dominikaner lag vielleicht der Vatikan näher als das abessinische Hospiz; und aus einer der dortigen Handschriften wird er also wohl im Jahre 1660 jene Abschrift hergestellt haben, die Ludolf abdruckt (cf. Bickell S. 213). Dass die Abweichungen von Ludolfs Notizen auf Nachlässigkeit Wanslebens zurückzuführen seien, wie Ludolf (S. 304. 329) andrerseits mutmasst, ist unter diesen Umständen nicht notwendig anzunehmen, wenn auch sein Urteil über den vorliegenden äthiopischen Text, dass er „mendacissime et corruptissime“ angefertigt sei, wohl zu beachten bleibt.

III. Kapitel.

Die Canones Hippolyti, die „Ägyptische Kirchen-Ordnung“ und die entsprechenden Stücke der Const. Apost. VIII.

Canones Hippolyti.

c. I. 1. Ante omnia nobis disserendum est de fide sacra sana, quae est de domino nostro Jesu Christo, filio Dei vivi. Posuimus ergo id in fide contentique in omni patientia. 2. [Itaque profitemur jure trinitatem, quae est omnino aequalis in honore, esse aequalem in gloria neque esse ipsi initium neque finem.] 3. Verbum est filius Dei, qui est creator omnis creaturae, visibilis et invisibilis. 4. Hoc statuimus unanimi contra istos perditos homines, qui de verbo Dei nefaria edixerunt; sicut locutus est de talibus dominus

---

Die Anmerkungen beziehen sich lediglich auf die Can. Hipp., nicht auf die andern Texte. Sie haben den Zweck: 1) die Gründe anzugeben, aus denen ich die eingeklammerten [ ] Worte für Interpolationen halte; doch verzichte ich auf eine Begründung in solchen Fällen, wo mir die Unechtheit des betreffenden Stückes in die Augen zu springen scheint, sodass ich auf sofortige Übereinstimmung aller Leser rechnen zu dürfen glaube; 2) aufmerksam zu machen auf die Punkte, an denen der Text der C. H. aus den Paralleltexten verständlicher wird, bezw. danach verbessert werden kann. Sachliche Notizen gebe ich nur, wenn sie zum Verständnis unbedingt erforderlich scheinen. Für alles Übrige darf ich auf Kapitel V, VI u. VII verweisen. —

c. I § 2. Das Wort *τριάς* gebraucht zwar Hippolyt (c. Noet c. 14; 53, 16); die trinitas aequalis aber gehört einer späteren Zeit an. Auch verspricht der Verfasser § 1 nur ein Bekenntnis „de domino nostro Jesu Christo“, das § 3 gegeben wird, sodass § 2 den Zusammenhang unterbricht. Endlich: dies Bekenntnis ist gegen Kallist gerichtet (cf. Kapitel VII); die Lehre des Kallist betraf aber nur den *λόγος*, nicht die Trinität; cf. Refut. IX, 12; 458, 80 ff.: [*Κάλλιστος*] *ἐφεῦρεν αἵρεσιν τοιάνδε, λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον· οὐκ ἄλλο εἶναι πατέρα, ἄλλο δὲ υἱόν, ἓν δὲ καὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν· καὶ τὰ πάντα γέμειν τοῦ θείου πνεύματος τά τε ἄνω καὶ κάτω· καὶ εἶναι τὸ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἓν καὶ τὸ αὐτό κτλ κτλ.*

noster Jesus Christus. 5. Ideo multo magis nos arcta unione in virtute Dei conjuncti separavimus illos, quoniam non consentiunt ecclesiae in Deo, neque nobiscum sunt, qui sumus discipuli scripturarum. Ideoque separavimus illos ab ecclesia et causam eorum Deo commendavimus, nos, qui judicabimus creaturam in justitia. 6. Eos autem, qui ignorant, de eo certiores facimus sine invidia, ne in mortem malam decidant sicut haeretici, sed vitam aeternam mereantur, et ut doceant filios posterosque hanc unicam fidem.

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“.		Const. Apost. VIII.
	de Lagarde.	Ludolf.	
	c. 31. Von den Bischöfen (ἐπίσκοπος).	c. 21. Die Ordination der Bischöfe und den Abendmahlsritus betreffend.	c. 4. (Lag. 236, 22 ff.)
c. II. 7. Episcopus eligatur ex omni populo. Sedatus sit, sicut de illo in apostolo scriptum est. 8. In ea autem hebdomade, in	Der Bischof (ἐπίσκοπος) soll nach (κατά) der oben angegebenen Bestimmung ordiniert werden (χειροτονεῖν), nachdem er aus	Der Bischof soll nach den im Vorigen von uns gegebenen Bestimmungen ordiniert werden. Er ist zu wählen aus dem ganzen	— — — ἐπίσκοπον χειροτονεῖσθαι, ὡς ἐν τοῖς προλαβοῦσιν ἅμα πάντες διεταξάμεθα, ἐν πᾶσιν ἄμεμπτον, ἄριστον* ὑπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ ἐκλελεγ-

c. I § 5. Vat: „nos qui judicabimus creaturam in justitia“; Barb.: „judicanti creaturam poenas infligendo“.

c. II § 7. ex omni populo. Aus § 8, wo die Gemeinde ihre Stimme für den Bischof abgiebt, und aus § 9, wo sie für ihn betet, folgt, dass hier (und demnach auch in der Ä. K.-O.) gemäss Const. Apost. VIII ex in ab zu korrigieren ist. Die Hervorhebung des aktiven Wahlrechtes der Gemeinde ist bedeutsamer als die des passiven, das wohl allenthalben unbestritten war, während schon zu Cyprians Zeit (ep. 55, 8; 67, 5) den anwesenden Bischöfen und dem Clerus Privilegien bei der Bischofswahl eingeräumt waren.

c. II § 8. hebdomade. Das feierliche Votum der Gemeinde: „nos eligimus eum“ setzt einen bestimmten Termin

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". Ludolf.	Const. Apost. VIII.
qua ordinatur, dicat populus: nos eligimus eum. 9. Deinde silentio facto in toto grege post ἐξομολόγησιν omnes pro eo orent dicentes: o Deus, corrobora hunc, quem nobis praeparasti. 10. Deinde eligatur unus ex episcopis et presbyteris, qui manum capiti ejus imponat, et oret dicens:	der gesamten, aber (δέ) sündlosen Gemeinde erwählt worden ist. Wenn dieser ernannt (ὀνομάζειν) worden ist, und er ihnen gefallen hat, so versammelt sich das ganze Volk (λαός) auf einmal und die Presbyter (πρεσβύτερος) und die Diakonen (διάκονος) am Herrntage (κυ-	Volke — — — — — — zugleich mit den Presbytern und Diakonen am Sonntage. Und alle Bischöfe sollen ihre Zustimmung erteilen und ihm die Hände auflegen; und die Presbyter sollen ruhig dastehend und alle schweigend zusamt in ihrem Herzen beten, dass der	μένον*· οὗ ὀνομασθέντος καὶ ἀρέσαντος, συνελθὼν ὁ λαὸς ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ τοῖς παροῦσιν ἐπισκόποις ἐν ἡμέρᾳ κυριακῇ συνευδοκήτω*, ὁ δὲ* πρόκριτος τῶν λοιπῶν ἐρωτάτω τὸ πρεσβυτέριον καὶ τὸν λαὸν εἰ αὐτός ἐστιν ὃν αἰτοῦνται εἰς ἄρχοντα· — — —

für die Wahlhandlung voraus; die Woche vor der Ordination will dazu schlecht passen. Es wird geraten sein, gemäss der Ä K.-O. und C. A. VIII das „hebdomade" in κυριακῇ zu korrigieren, sodass also die Wahl des Bischofs in demselben Sonntagsgottesdienst stattfindet, in dem er geweiht wird. —

Bunsen (a. a. O. I, 525 ff.) giebt von c. II folgende Übersetzung. Sie ist von Dr. Steinschneider angefertigt nach einem Bodlejanischen codex (cf. S. 5 Anm.). Alles Abweichende ist gesperrt.

„Der Bischof ist von allem Volk zu erwählen. Er muss ohne Tadel sein, wie es im Apostel geschrieben steht. Dann sollen sie, in der Woche vor der Weihe, wenn das Volk von ihm sagt: Wir wählen ihn — — — — —, über ihn beten und sprechen: O Gott, zeige deine Liebe gegen ihn, welchen du für uns bereitet hast. Und sie sollen einen von den Bischöfen und einen von den Presbytern wählen, und diese sollen die Hand auf sein Haupt legen und beten."

Korrekturen unsers Textes aus dieser Übersetzung anzunehmen, wird man kaum versucht sein.

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung".		Const. Apost. VIII.
	de Lagarde.	Ludolf.	
	ρειακή); alle Bischöfe stimmen bei (συνευδοκεῖν), nämlich die, welche ihre Hände auf ihn gelegt haben; die Presbyter (πρεσβύτερος) ihrerseits stehen da, indem sie bleiben. Und sie alle sollen schweigen auf einmal und in ihrem Herzen beten, dass der heilige Geist (πνεῦμα) auf ihn komme. Und einer von den Bischöfen wird für wert befunden (ἀξιοῦν), während alle dastehen, dass er seine Hände auf den lege, der zum Bischof (ἐπίσκοπος) gemacht werden soll, und über ihm bete:	heilige Geist auf ihn herabkomme. Und jeder Bischof soll beten, und jeder einzelne soll stehend dem zum Bischof zu Ordinierenden die Hand auflegen und über ihm so beten:	(Lag. 237, 13 ff.) καὶ σιωπῆς γενομένης, εἷς τῶν πρώτων ἐπισκόπων ἅμα καὶ δυσὶν ἑτέροις πλησίον τοῦ θυσιαστηρίου ἑστώς, τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων καὶ πρεσβυτέρων σιωπῇ προσευχομένων, τῶν δὲ διακόνων τὰ θεῖα εὐαγγέλια ἐπὶ τῆς τοῦ χειροτονουμένου κεφαλῆς ἀνεπτυγμένα κατεχόντων, λεγέτω πρὸς θεόν Ὁ ὤν, δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἀγέννητος καὶ ἀβασίλευτος, ὁ ἀεὶ ὢν καὶ πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρχων, ὁ πάντῃ ἀνενδεὴς καὶ πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).	Const. Apost. VIII.	
		Constitutiones per Hippolytum. (Lag. 74, 29 ff.)	Textus receptus.
			κρείττων, ὁ μόνος ἀληθινός, ὁ μόνος σοφός, ὁ ὢν μόνος ὕψιστος, ὁ τῇ φύσει ἀόρατος, οὗ ἡ γνῶσις ἄναρχος, ὁ μόνος ἀγαθὸς καὶ ἀσύγκριτος, ὁ* πάντα εἰδὼς πρὶν γενέσεως αὐτῶν, ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ ἀπρόσιτος, ὁ ἀδέσποτος,
c. III. 11. O Deus, pater domini nostri Jesu Christi, pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui habitat in altis et humilia (humiles) respicit, qui novit omnia, antequam fiant; 12. tu, qui constituisti fines ecclesiae, cujus	Gott, Vater unseres Herrn Jesu Christi, unseres Heilandes, Vater der Barmherzigkeit (pl.) und Herr jedweder Wohlthat, der da thronet in den Höhen und auf das Niedrige [herabschaut], der alles weiss, bevor es geschieht. Du	c 2. — — — Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν, καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν, ὁ γινώσκων τὰ πάντα πρὶν γενέσεως, σὺ ὁ δοὺς	ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων δι' αὐτοῦ, ὁ προνοητής, ὁ κηδεμών, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως, ὁ ἐν ὑψη-

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (Ludolf).	Const. Apost. VIII. Const. per Hippol.	Const. Apost. VIII. Textus receptus.
imperio fit, ut ex Adamo perseveret	hast gegeben die kirchliche Ordnung durch das Wort deiner Gnade;	ὅρους ἐκκλησίας διὰ λόγου χάριτός σου,	λοῖς κατοικῶν καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν· σὺ ὁ δοὺς ὅρους ἐκκλησίας διὰ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας τοῦ χριστοῦ σου ὑπὸ μάρτυρι τῷ παρακλήτῳ διὰ τῶν σῶν ἀποστόλων καὶ ἡμῶν τῶν χάριτι σῇ παρεστώτων ἐπισκόπων,
genus justum ratione hujus episcopi, qui est magnus Abraham;	der du von Alters her ein Geschlecht der Gerechten, vorherbestimmt von Abraham an,	ὁ προορίσας τὸ* ἀπ᾽ ἀρχῆς γένος δίκαιον ἐξ Ἀβραάμ,	ὁ προορίσας ἐξ ἀρχῆς ἱερεῖς εἰς ἐπιστασίαν λαοῦ σου, Ἄβελ ἐν πρώτοις, Σὴθ καὶ Ἐνὼς καὶ Ἐνὼχ καὶ Νῶε καὶ Μελχισεδὲκ καὶ Ἰώβ, ὁ ἀναδείξας Ἀβραὰμ καὶ τοὺς λοιποὺς πατριάρχας σὺν τοῖς πιστοῖς σου θεράπουσιν Μωσεῖ

c. III § 12. „genus justum" Vat.; Barb.: „genus sublime".
„qui est magnus Abraham" ist unverständlich, erklärt sich auch nicht durch die Paralleltexte.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).	Const. Apost. VIII. Const. per Hippol.	Const. Apost. VIII. Textus receptus.
			καὶ Ἀαρὼν καὶ Ἐλεαζάρῳ καὶ Φινεές, ὁ ἐξ αὐτῶν
qui praelaturas et principatus constituit;	Richter und Priester eingesetzt und dein Heiligtum niemals ohne Diener gelassen hast. Von Erschaffung der Welt an bist du, wie es dir wohlgefiel, an den Orten die du erwählt hattest, gepriesen worden;	ἄρχοντας καὶ* ἱερεῖς* καταστήσας, τό τε ἁγίασμά σου μὴ καταλιπὼν ἀλειτούργητον, ὁ ἀπὸ καταβολῆς κόσμου εὐδοκήσας ἐν οἷς ᾑρετίσω δοξασθῆναι·	προχειρισάμενος ἄρχοντας καὶ ἱερεῖς ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου, ὁ τὸν Σαμουὴλ ἐκλεξάμενος εἰς ἱερέα καὶ προφήτην, ὁ τὸ ἁγίασμά σου ἀλειτούργητον μὴ καταλιπών*, ὁ εὐδοκήσας ἐν οἷς ᾑρετίσω δοξασθῆναι· αὐτὸς καὶ νῦν μεσιτείᾳ τοῦ χριστοῦ
13. respice super N., servum tuum, tribuens virtutem tuam et spiritum efficacem; quem tribuisti sanctis apostolis per dominum nostrum Jesum Christum, filium tuum unicum;	jetzt nun giesse aus die in dir [ruhende] Kraft des führenden Geistes, den du gegeben hast deinem geliebten Sohn, Jesu Christo, den du huldvoll verliehen deinen heiligen Aposteln,	καὶ νῦν ἐπίχεε τὴν παρὰ σοῦ δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ πνεύματός σου*, ὅπερ διὰ τοῦ ἠγαπημένου σου παιδὸς Ἰησοῦ χριστοῦ δεδώρησαι τοῖς ἁγίοις σου ἀποστόλοις, οἳ καθίδρυ-	σου δι’ ἡμῶν ἐπίχεε τὴν δύναμιν τοῦ ἡγεμονικοῦ σου πνεύματος, ὅπερ διακονεῖται τῷ ἠγαπημένῳ σου παιδὶ Ἰησοῦ χριστῷ, ὅπερ ἐδωρήσατο γνώμῃ σου τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).	Const. Apost. VIII. Const. per Hippol.	Const. Apost. VIII. Textus receptus.
illis, qui fundaverunt eccle-	welche die Kirche mit un-	σαν τὴν ἐκκλησίαν κατὰ	σου τοῦ αἰωνίου θεοῦ.
siam in omni loco ad ho-	aufhörlichem Preis deines	τόπον ἁγιάσματός σου εἰς	δὸς ἐν τῷ ὀνόματί σου,
norem et gloriam nominis	Kreuzes [gründeten] an	δόξαν καὶ αἶνον ἀδιά-	καρδιογνῶστα θεέ, ἐπὶ
tui sancti. 14. Quia tu co-	jedwedem geweihten Orte,	λειπτον τοῦ ὀνόματός	τὸν δοῦλόν σου τόνδε,
gnovisti cor uniuscujus-	in deinem Namen. Gieb,	σου. καρδιογνῶστα πάν-	ὃν ἐξελέξω εἰς ἐπίσκοπον
que, concede illi, ut ipse	du Herzenskenner, Vater,	των, δὸς ἐπὶ τὸν δοῦλόν	ποιμαίνειν τὴν ἁγίαν σου
sine peccato videat popu-	auf deinen Knecht, den du	σου τοῦτον, ὃν ἐξελέξω εἰς	ποίμνην καὶ ἀρχιερατεύειν
lum tuum, ut mereatur	zum Episkopat erkoren,	ἐπισκοπήν σου τὴν ἁγίαν,	σοι, ἀμέμπτως λειτουρ-
pascere gregem tuum mag-	dass er deine Herde weide	καὶ ἀρχιερατεύειν σοι, ἀ-	γοῦντα νυκτὸς καὶ ἡμέρας
num sacrum. 15. Effice	und dir als Priester diene	μέμπτως λειτουργοῦντα	καὶ ἐξιλασκόμενόν σου τὸ
etiam, ut mores ejus	sonder Tadel; dass er bei	νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἀδια-	πρόσωπον, ἐπισυναγωγεῖν
sint superiores omni po-	Nacht und bei Tage dir	λείπτως τε ἱλάσκεσθαι τὸ*	τὸν ἀριθμὸν τῶν σωζο-
pulo sine ulla declinatione.	dienend inständigst flehe,	πρόσωπόν* σου καὶ προσ-	μένων καὶ προσφέρειν σοι
16. Effice etiam, ut propter	und dein Angesicht schaue;	φέρειν σοι τὰ δῶρα τῆς	τὰ δῶρα τῆς ἁγίας σου

c. III § 14. quia tu cognovisti cor uniuscujusque. Ursprünglich stand da, wie die Paralleltexte beweisen: *καρδιογνῶστα πάντων*, als Anrede, das Folgende einleitend. Die Entstehung des jetzigen Textes ist dadurch verständlich, dass der erste (koptische) Übersetzer notgedrungen die Anrede in einen Satz auflöste, der zweite (arabische) denselben aus Misverständnis durch quia dem Vorhergehenden anhängte.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).	Const. Apost. VIII.	
		Const. per Hippol.	Textus receptus.
praestantiam illi ab om-	dass er, wie sich's gebüh-	ἁγίας σου ἐκκλησίας καὶ	ἐκκλησίας· δὸς αὐτῷ, δέ-
nibus invideatur, et accipe	ret, darbringe das Opfer	τῷ πνεύματι τῷ ἀρχιερα-	σποτα παντοκράτορ*, διὰ
orationes ejus et obla-	deiner heiligen Kirche	τικῷ ἔχειν ἐξουσίαν ἀφιέ-	τοῦ χριστοῦ σου τὴν
tiones ejus, quas tibi	und im heiligen Geiste	ναι ἁμαρτίας κατὰ τὴν	μετουσίαν τοῦ ἁγίου πνεύ-
offeret die noctuque, et	des Priesteramtes, ausge-	ἐντολήν σου, διδόναι κλή-	ματος, ὥστε ἔχειν ἐξου-
sint tibi odor suavis. 17.	stattet mit der Gewalt, Sün-	ρους κατὰ τὸ πρόσταγμά	σίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας
Tribue etiam illi, o domine,	den zu vergeben nach dei-	σου, λύειν τε πάντα σύν-	κατὰ τὴν ἐντολήν σου,
episcopatum et spiritum	nem Befehl, Ordinationen	δεσμον κατὰ τὴν ἐξουσίαν,	διδόναι κλήρους κατὰ τὸ
clementem et potestatem	zu vollziehen nach deiner	ἣν ἔδωκας τοῖς ἀποστό-	πρόσταγμά σου, λύειν δὲ
ad remittenda peccata; 18.	Anordnung und zu lösen	λοις, εὐαρεστεῖν τε σοὶ ἐν	πάντα σύνδεσμον κατὰ
et tribue illi facultatem ad	alle Bande der Mühsal	πραότητι καὶ καθαρᾷ καρ-	τὴν ἐξουσίαν ἣν ἔδωκας
dissolvenda omnia vincula	kraft der Gewalt, die du	δίᾳ, προσφέροντά σοι	τοῖς ἀποστόλοις, εὐαρε-
iniquitatis daemonum, et	deinen Aposteln gegeben	ὀσμὴν εὐωδίας διὰ τοῦ	στεῖν* δέ σοι ἐν πραότητι
ad sanandos omnes mor-	hast; und dass er dir wohl-	παιδός σου Ἰησοῦ χριστοῦ	καὶ καθαρᾷ καρδίᾳ, ἀτρέ-
bos, et contere satanam	gefällig sei in Sanftmut	τοῦ κυρίου ἡμῶν, μεθ' οὗ	πτως, ἀμέμπτως, ἀνεγκλή-
sub pedibus ejus velociter,	und reinem Herzen, dir	σοι δόξα, κράτος, τιμὴ	τως προσφέροντά σοι κα-
per dominum nostrum Je-	darbringend lieblichen Ge-	σὺν ἁγίῳ πνεύματι νῦν	θαρὰν καὶ ἀναίμακτον
sum Christum, per quem	ruch, durch deinen Sohn,	καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς	θυσίαν, ἣν διὰ χριστοῦ

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).	Const. Apost. VIII Const. per Hippol.	Const. Apost. VIII Textus receptus.
tibi gloria cum ipso et spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.	Jesus Christus, durch den dir Preis [sei], und Kraft und Ehre dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste in der heiligen Kirche, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.	αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν.	διετάξω, τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας διὰ τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, *δι᾽ οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας ἐν ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμην.

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“. de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“. Ludolf.	Const. Apost. VIII.
19. Post haec convertant	Wenn er nun (δέ) Bi-	Nachdem der Bischof or-	καὶ ταῦτα ἐπευξαμένου, οἱ λοιποὶ ἱερεῖς ἐπιλεγέτωσαν Ἀμήν, καὶ σὺν αὐτοῖς ἅπας ὁ λαός. καὶ μετὰ τὴν προσευχὴν εἷς τῶν ἐπισκόπων ἀναφε-

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". Ludolf.	Const. Apost. VIII.
se omnes ad eum, osculantes eum in pace, quia ille hoc meretur. 20. Diaconus autem afferat oblationes, et ille, qui factus est episcopus, imponat manum super oblationibus una cum presbyteris, dicens: 21. ὁ κύριος μετὰ πάντων — — —	schof (ἐπίσκοπος) geworden ist, so mögen alle ihm mit ihrem Munde den Friedenskuss (εἰρήνη) geben, indem sie ihn küssen (ἀσπάζεσθαι); die Diakonen (διάκονος) mögen ihm aber (δέ) das Opfer (προσφορά) hinbringen. Wenn er aber (δέ) seine Hand auf das Opfer (προσφορά) gelegt hat und die Presbyter (πρεσβύτερος), so soll er sprechen, indem er dankt (εὐχαριστοῦν sic): ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν,	diniert ist, beglückwünscht ihn jeder einzelne mit dem Munde, indem sie ihn küssen, der Bischof geworden ist, und wem er dieses Amt zuerteilt hat, und der Diakon reicht ihm das Opfer, und er legt seine Hand auf das Opfer mit allen Presbytern und spricht folgendes Dankgebet: Der Herr sei mit Euch Allen.	ρέτω τὴν θυσίαν ἐπὶ τῶν χειρῶν τοῦ χειροτονηθέντος. καὶ τῇ ἕωθεν ἐνθρονιζέσθω εἰς τὸν αὐτῷ διαφέροντα τόπον παρὰ τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων, πάντων αὐτὸν φιλησάντων τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα. καὶ μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν τῶν τε ἐπιστολῶν ἡμῶν καὶ τῶν πράξεων καὶ τῶν εὐαγγελίων ἀσπασάσθω [ὁ χειροτονηθεὶς τὴν ἐκκλησίαν, λέγων Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη

c. III § 20. Barb. „oblationes"; Vat.: „oblationem".

c. III § 21. Es wird ὑμῶν ausgefallen sein, wie die Ä. K.-O. in beiden Versionen zeigt; cf. auch c. XIX §. 139: „dominus vobiscum".

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“. de Lagarde.	Ludolf.	Const. Apost. VIII.
			τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν· καὶ πάντες ἀποκρινέσθωσαν Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου· καὶ μετὰ τὴν πρόσρησιν προσλαλησάτω τῷ λαῷ λόγους παρακλήσεως.
			c. 12. (Lag. 248, 16 ff.) ὧν γενομένων, οἱ διάκονοι προσαγέτωσαν τὰ δῶρα τῷ ἐπισκόπῳ πρὸς τὸ θυσιαστήριον, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ καὶ ἐξ εὐωνύμων στηκέτωσαν, ὡς ἂν μαθηταὶ παρεστῶτες διδασκάλῳ· — — — —
			(24 ff.) εὐξάμενος οὖν καθ᾽ ἑαυτὸν ὁ ἀρχιερεὺς

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". Ludolf.	Const. Apost. VIII.
			ἅμα τοῖς ἱερεῦσι καὶ λαμπρὰν ἐσθῆτα μετενδὺς καὶ στὰς πρὸς τῷ θυσιαστηρίῳ, τὸ τρόπαιον τοῦ σταυροῦ κατὰ τοῦ μετώπου τῇ χειρὶ ποιησάμενος εἰπάτω Ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔστω μετὰ πάντων
22. Respondeat populus: Et cum spiritu tuo. 23. Dicat: ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας. 24. Respondeat populus: ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον. 25. Εὐχαριστή-	und das ganze Volk (λαός) soll sprechen: μετὰ τοῦ πνεύματός σου; und er soll sprechen: ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας; und das Volk (λαός) soll sprechen: ἔχο-	Das Volk spricht: Er sei ganz mit deinem Geiste. Der Bischof spricht: Erhebet euer Herz. Die ganze Gemeinde spricht: Sie sind beim Herrn, un-	ὑμῶν· καὶ πάντες συμφώνως λεγέτωσαν ὅτι Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου. καὶ ὁ ἀρχιερεὺς Ἄνω τὸν νοῦν, καὶ πάντες Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον. καὶ ὁ

c. III § 23. *τὰς καρδίας* fehlt im Arabischen an dieser Stelle; es steht § 21 zwischen *ὁ κύριος* und *μετὰ πάντων*.

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". Ludolf.	Const. Apost. VIII.
σωμεν τῷ κυρίῳ. 26. Et respondeat: ἄξιον καὶ δίκαιον, [quod significat: Dignum est.] 27. Postea autem dicat orationem et perficiat missam.	μεν πρὸς τὸν κύριον, und er soll wieder sprechen: εὐχαριστήσωμεν τὸν κύριον (sic); und das ganze Volk (λαός) soll sprechen: ἄξιον καὶ δίκαιον. Und er möge wieder in dieser Weise beten und das hierauf Folgende über (κατά) die Einsetzung des heiligen Opfers (προσφορά) sagen.	serm Gott. Der Bischof spricht: Lasset uns danken dem Herrn. Die Gemeinde: Recht und gerecht [ist es]. Darauf sprechen sie das Eucharistie-Gebet, dem Bischof folgend: Wir danken dir, Herr, durch deinen lieben Sohn, Jesus Christus,	ἀρχιερεύς Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ, καὶ πάντες Ἄξιον καὶ δίκαιον. (Lag. 254, 6ff.) καὶ ὁ ἀρχιερεὺς ἑξῆς λεγέτω Ἅγιος γὰρ εἶ ὡς ἀληθῶς καὶ πανάγιος, ὕψιστος καὶ ὑπερυψούμενος εἰς τοὺς αἰῶνας· ἅγιος δὲ καὶ ὁ μονογενής σου υἱός, ὁ κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς Ἰησοῦς ὁ χριστός, ὃς εἰς πάντα ὑπηρετησάμενός σοι τῷ θεῷ αὐτοῦ* καὶ πατρὶ, εἴς τε δημιουργίαν διάφορον καὶ πρόνοιαν κατάλληλον, οὐ περιεῖδε τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπολλύμενον, ἀλλὰ μετὰ φυσικὸν νόμον,

c. III § 27. missam. Ursprünglich wird προσφορά gestanden haben, wie im koptischen Texte der Ä. K.-O.

„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).

den du in den letzten Zeiten uns gesandt hast zum Erlöser und Befreier, den Boten deines Ratschlusses. Er ist das Wort, das von dir [ausging], wodurch du alles gemacht hast durch deinen Willen. Und gesandt hast du ihn vom Himmel her in den Leib einer Jungfrau. Fleisch ist er geworden und getragen in deren Mutterleib. Und dein Sohn ist kundgemacht worden durch den heiligen Geist, deinen Willen zu erfüllen, und dir dein Volk zu bereiten, indem du ausbreitetest seine Hände. Gelitten hat er, damit er die Leidenden befreite, die an dich glauben. Er, der freiwillig sich hingab den Leiden,

Const. Apost. VIII.

μετὰ νομικὴν παραίνεσιν, μετὰ προφητικοὺς ἐλέγχους καὶ τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστασίας (παραφθειρόντων σὺν τῷ θετῷ καὶ τὸν φυσικὸν νόμον καὶ τῆς μνήμης ἐκβαλλόντων τὸν κατακλυσμόν, τὴν ἐκπύρωσιν, τὰς κατ᾽ Αἰγυπτίων πληγάς, τὰς κατὰ Παλαιστινῶν σφαγάς, καὶ μελλόντων ὅσον οὐδέπω ἀπόλλυσθαι πάντων) εὐδόκησεν αὐτὸς γνώμῃ σῇ ὁ δημιουργὸς ἀνθρώπου ἄνθρωπος γενέσθαι, ὁ νομοθέτης ὑπὸ νόμους, ὁ ἀρχιερεὺς ἱερεῖον, ὁ ποιμὴν πρόβατον, καὶ ἐξευμενίσατό σε τὸν ἑαυτοῦ θεὸν καὶ πατέρα καὶ τῷ κόσμῳ κατήλλαξε καὶ τῆς ἐπικειμένης ὀργῆς τοὺς πάντας ἠλευθέρωσε γενόμενος ἐκ παρθένου, γενόμενος ἐν σαρκὶ ὁ θεὸς λόγος, ὁ ἀγαπητὸς υἱός, ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, κατὰ τὰς περὶ αὐτοῦ ὑπ᾽ αὐτοῦ προῤῥηθείσας προφητείας ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ, φυλῆς Ἰούδα, καὶ γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου ὁ διαπλάσσων πάντας τοὺς γεννωμένους, καὶ ἐσαρκώθη ὁ ἄσαρκος, καὶ* ὁ ἀχρόνως γεννηθεὶς ἐν χρόνῳ γεγέννηται. πολιτευσάμενος τε* ὁσίως καὶ παιδεύσας ἐνθέσμως, πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀπελάσας σημεῖά τε καὶ τέρατα ἐν τῷ λαῷ ποιήσας, καὶ* τροφῆς καὶ

„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).	Const. Apost. VIII.
dass er den Tod hinwegnähme, und die Fesseln des Satanas bräche, und den Scheol niederträte und die Heiligen herausführte und Satzungen begründete und die Wiederauferstehung in Aussicht stellte:	ποτοῦ καὶ ὕπνου μεταλαβὼν ὁ τρέφων πάντας τοὺς χρήζοντας τροφῆς καὶ ἐμπιπλῶν πᾶν ζῷον εὐδοκίας, ἐφανέρωσέ σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀγνοοῦσιν αὐτό, τὴν ἄγνοιαν ἐφυγάδευσε, τὴν εὐσέβειαν ἀνεζωπύρησε, τὸ θέλημά σου ἐπλήρωσε, τὸ ἔργον ὃ ἔδωκας αὐτῷ ἐτελείωσε· καὶ ταῦτα πάντα καθορθώσας, χερσὶν ἀνόμων κατασχεθεὶς ἱερέων καὶ ἀρχιερέων ψευδωνύμων καὶ λαοῦ παρανόμου προδοσίᾳ τοῦ τὴν κακίαν νοσήσαντος καὶ πολλὰ παθὼν ὑπ' αὐτῶν καὶ πᾶσαν ἀτιμίαν ὑποστὰς σῇ συγχωρήσει, παραδοθεὶς Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι καὶ κριθεὶς ὁ κριτὴς καὶ κατακριθεὶς ὁ σωτήρ, σταυρῷ προσηλώθη ὁ ἀπαθὴς καὶ ἀπέθανεν ὁ τῇ φύσει ἀθάνατος καὶ ἐτάφη ὁ ζωοποιός, ἵνα πάθους λύσῃ καὶ θανάτου ἐξέληται τούτους δι' οὓς παρεγένετο, καὶ ῥήξῃ τὰ δεσμὰ τοῦ διαβόλου καὶ ῥύσηται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης αὐτοῦ. καὶ ἀνέστη ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ τεσσαράκοντα ἡμερῶν συνδιατρίψας τοῖς μαθηταῖς ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐκαθέσθη ἐκ δεξιῶν σου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ. μεμνημένοι οὖν ὧν δι' ἡμᾶς ὑπέμεινεν, εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ παντοκράτορ, οὐχ ὅσον ὀφεί-

„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).

er nahm also das Brot, dankte und sprach:

Nehmet hin, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird. Und ebenso auch den Becher und sprach: Das ist mein Blut, das für euch vergossen wird; so oft ihr es thut, werdet ihr es thun zu meinem Gedächtnis.

Indem wir so seines Todes und seiner Auferstehung gedenken, bringen wir dir dar dieses Brot und den Kelch, indem wir dir danken, dass du uns würdig gemacht hast, vor dir zu stehen und dir als Priester zu dienen. Und wir bitten dich in-

Const. Apost. VIII.

λομεν, ἀλλ᾽ ὅσον δυνάμεθα, καὶ τὴν διάταξιν αὐτοῦ πληροῦμεν. ἐν ᾗ γὰρ νυκτὶ παρεδίδοτο, λαβὼν ἄρτον ταῖς ἁγίαις καὶ ἀμώμοις αὐτοῦ χερσὶ καὶ ἀναβλέψας πρὸς σέ, τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα, καὶ κλάσας ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς, εἰπὼν Τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης, λάβετε ἐξ αὐτοῦ, φάγετε, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ περὶ πολλῶν θρυπτόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος καὶ ἁγιάσας ἐπέδωκεν αὐτοῖς, λέγων Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ πίνητε τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις ἂν ἔλθω. μεμνημένοι τοίνυν τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἐκ* νεκρῶν* ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἐπανόδου καὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ δευτέρας παρουσίας, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ* δόξης* καὶ* δυνάμεως* κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς καὶ ἀπο-

„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).	Const. Apost. VIII.
ständig, dass du sendest deinen heiligen Geist zum Opfer dieser christlichen Kirche.	δοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, προσφέρομέν σοι, τῷ βασιλεῖ καὶ θεῷ, κατὰ τὴν αὐτοῦ διάταξιν τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, εὐχαριστοῦντές σοι δι' αὐτοῦ ἐφ' οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς ἑστάναι ἐνώπιόν σου καὶ ἱερατεύειν σοι· καὶ ἀξιοῦμέν σε ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προσκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς θεός,
Zugleich gieb allen, die [davon] nehmen, dass [es ihnen gereiche] zur Heiligkeit und zur Erfüllung mit dem heiligen Geiste und zur Stärkung des Glaubens in Wahrheit, dass sie dich loben und preisen in deinem Sohn Jesus Christus, in dem dir [sei] Lob und Macht in der heiligen christlichen Kirche, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.	καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ χριστοῦ σου καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ χριστοῦ σου· ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσι, πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἄξιοι τοῦ χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσι, σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντοκράτορ.

Canones Hippolyti.

28. Quodsi adest oleum, oret super illud hoc modo; sin autem, solummodo illas particulas: — — —

29. Si adsunt primitiae quaedam comestibilium allatae, oret super eas et benedicat fructibus, qui ipsi allati sunt pro oratione sua, et singulae orationes dicantur super singulis rebus, et in fine singularum orationum dicatur: Gloria tibi, patri et filio et spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen.

„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).

Über die Darbringung des Öls.

Wer beim Abendmahl das Öl darbringt, hat es [damit] ebenso [zu halten wie] beim Brot und Wein, indem er in gleicher Weise dankt. Wenn er nun jene Rede nicht spricht, so mag er seinem Vermögen angemessen danksagen, indem er also spricht: Dieses Öl weihend gieb allen, die damit gesalbt werden, ... und die da nehmen .... Wie du gesalbt hast Priester und Propheten, so stärke sie sowohl wie jeden, der es kostet, und heilige alle, die es empfangen.

Die Gemeinde spricht: Wie es war, ist und sein wird von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

---

c. III § 28. hoc modo wird zu erklären sein: „in derselben Weise“, d. h. auch unter Handauflegung, wie beim Brot und Wein (cf. die Ä. K.-O.).

illas particulas [orationum dicat]. Hier ist offenbar ein Gebet ausgefallen ähnlich dem der Ä. K.-O.

c. III § 29. singulae orationes — — singulis rebus. Das Gebet über die Erstlinge c. XXXVI § 189 ff. Hier ist also kein Ausfall zu konstatieren.

„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).

Der Bischof: Wiederum flehen wir zu dem, der alles umfasst, dem Herrn, dem Vater des Herrn und unseres Heilandes Jesu Christi, dass er uns verleihe, dass wir bei der Konsekration hinnehmen dieses heilige Sakrament, dass er keinen unter uns verdamme; dass er alle, welche nehmen und das heilige Sakrament des Leibes und Blutes Christi empfangen, würdig mache des Allbeherrschers, des Herrn, unseres Gottes.

Der Diakon spricht: Betet.

Herr, du Allbeherrscher; durch den Empfang des heiligen Sakramentes gieb uns Kraft und verdamme keinen unter uns, sondern segne alle in Christo, in welchem dir mit ihm und dem heiligen Geiste Lob [sei] und Macht [jetzt] und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Der Diakon spricht: Ihr, die ihr dastehet, neiget euer Haupt.

Ewiger Herr, Kenner des Verborgenen; dein Volk hat dir gebeugt sein Haupt und hat dir in die Gewalt gegeben die Härtigkeit des Herzens und Fleisches. Schaue herab aus deiner bereiten Woh-

Const. Apost. VIII.

(Lag. 258, 11 ff.) καὶ ὁ διάκονος κηρυσσέτω πάλιν Ἔτι καὶ ἔτι δεηθῶμεν τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ. ὑπὲρ τοῦ δώρου τοῦ προσκομισθέντος κυρίῳ τῷ θεῷ δεηθῶμεν, ὅπως ὁ ἀγαθὸς θεὸς προσδέξηται αὐτὸ διὰ τῆς μεσιτείας τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ ἐπουράνιον αὐτοῦ θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.

(Lag. 258, 31 ff.) καὶ ὁ ἐπίσκοπος λεγέτω Ὁ θεὸς ὁ μέγας καὶ μεγαλώνυμος, ὁ μέγας τῇ βουλῇ καὶ κραταιὸς τοῖς ἔργοις, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἐπί-

„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).

nung und segne sie, Männer und Frauen; neige ihnen zu dein Ohr und erhöre ihr Gebet; stärke [sie] mit der Kraft deiner Rechten und schütze sie vor böser Leidenschaft. Sei du ihnen ein Wächter des Fleisches und der Seele.

Mehre ihnen, wie uns, den Glauben und die [Gottes-] Furcht, durch deinen einzigen Sohn, in welchem dir mit ihm und dem heiligen Geiste Lob und Macht [sei] auf immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Der Diakon spricht: Lasst uns schauen etc.

Der Bischof: Das Heiligtum den Heiligen.

Die Gemeinde spricht: — — — — — — — Ein heiliger Vater, ein heiliger Sohn, einzig ist der heilige Geist.

Der Bischof sagt: Der Herr sei mit euch allen.

Die Gemeinde antwortet: Und mit deinem Geiste.

Const. Apost. VIII.

βλεψον ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸ ποίμνιόν σου τοῦτο, ὃ δι᾽ αὐτοῦ ἐξελέξω εἰς δόξαν τοῦ ὀνόματός σου· καὶ ἁγιάσας ἡμῶν τὸ* σῶμα* καὶ τὴν ψυχὴν καταξίωσον, καθαροὺς γενομένους ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καί πνεύματος, τυχεῖν τῶν προσκειμένων ἀγαθῶν· καὶ μηδένα ἡμῶν ἀνάξιον κρίνης, ἀλλὰ βοηθὸς ἡμῶν γενοῦ, ἀντιλήπτωρ, ὑπερασπιστὴς διὰ τοῦ χριστοῦ σου· μεθ᾽ οὗ σοι δόξα, τιμή, αἶνος, δοξολογία, εὐχαριστία καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

καὶ μετὰ τὸ πάντας εἰπεῖν Ἀμὴν ὁ διάκονος λεγέτω Πρόσχωμεν·

καὶ ὁ ἐπίσκοπος προσφωνησάτω τῷ λαῷ οὕτως Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις·

καὶ ὁ λαὸς ὑπακουέτω Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, Ἰησοῦς χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν. δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου θεὸς κύριος καὶ ἐπέφανεν ἡμῖν, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf).	Const. Apost. VIII.
Alsdann stimmen sie einen Lob-Psalm an, und die Gemeinde tritt ein und empfängt das Heilmittel ihrer Seele, wodurch die Sünde vergeben wird.	*καὶ μετὰ ταῦτα μεταλαμβανέτω ὁ ἐπίσκοπος, ἔπειτα* — — — (Lag. 259, 28 f.) *ψαλμὸς δὲ λεγέσθω λγ ἐν τῷ μεταλαμβάνειν πάντας τοὺς λοιπούς.*
Gebet, nachdem er ausgeteilt hat.	(Lag. 259, 31 ff.) *καὶ ὁ διάκονος λεγέτω, παυσαμένου τοῦ ψάλλοντος.*
Herr, Allbeherrscher, Vater des Herrn und unsers Heilandes Jesu Christi, wir danken dir, dass du uns zuerteilt hast, zu empfangen von deinem heiligen Sakrament. Möge es uns nicht gereichen zur Schuld, noch zur Verdammnis, sondern zur Erneuerung der Seele, des Fleisches und des Geistes; durch deinen einzigen Sohn, in welchem dir samt ihm und dem heiligen Geiste Lob und Macht [sei] immerdar, jetzt und stets und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.	c. 13. *Μεταλαβόντες τοῦ τιμίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ χριστοῦ εὐχαριστήσωμεν τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἁγίων αὐτοῦ μυστηρίων, καὶ παρακαλέσωμεν μὴ εἰς κρίμα, ἀλλ᾽ εἰς σωτηρίαν ἡμῶν γενέσθαι, εἰς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος, εἰς φυλακὴν εὐσεβείας, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. ἐγειρώμεθα· ἐν χάριτι χριστοῦ ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ θεῷ καὶ τῷ χριστῷ αὐτοῦ παραθώμεθα.*
Die Gemeinde antwortet: Amen.	
Der Presbyter spricht: Der Herr sei mit euch allen.	
Handauflegung nach dem Empfang.	
Ewiger Herr, Allbeherrscher, Vater des Herrn und unsers Heilandes Jesu Christi; segne deine Knechte	c. 14. *καὶ ὁ ἐπίσκοπος εὐχαριστείτω Δέσποτα ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ πατὴρ τοῦ χριστοῦ σου*

„Ägypt. K.-O.“ (Ludolf.)

und deine Mägde. Schütze, hilf und beglücke durch die Kraft deiner Engel. Wahre nnd stärke sie zur Furcht gegen dich durch deine Majestät. Rüste [sie] aus, dass sie nur das deinige denken, und verleihe, dass sie Glauben gewinnen an das deinige und dass sie wollen das deinige, Eintracht sonder Fehl und Zorn schenke [ihnen], durch deinen einzigen Sohn, in welchem dir mit ihm und dem heiligen Geiste Lob erwachse, jetzt etc.

Der Bischof spricht: Der Herr sei mit euch.

Die Gemeinde: Und mit [deinem Geiste].
Der Diakon sagt: Gehet hin in Frieden.

Und darnach ist die Eucharistie zu Ende.

Const. Apost. VIII.

τοῦ εὐλογητοῦ παιδός, ὁ τῶν μετ᾽ εὐθύτητος ἐπικαλουμένων σε ἐπήκοος, ὁ καὶ τῶν σιωπώντων ἐπιστάμενος τὰς ἐντεύξεις· εὐχαριστοῦμέν σοι ὅτι κατηξίωσας ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἁγίων σου μυστηρίων, ἃ παρέσχου ἡμῖν εἰς πληροφορίαν τῶν καλῶς ἐγνωσμένων, εἰς φυλακὴν τῆς εὐσεβείας, εἰς ἄφεσιν πλημμελημάτων· ὅτι τὸ ὄνομα τοῦ χριστοῦ σου ἐπικέκληται ἐφ᾽ ἡμᾶς, καὶ σοὶ προσῳκειώμεθα. ὁ χωρίσας ἡμᾶς τῆς τῶν ἀσεβῶν κοινωνίας, ἕνωσον ἡμᾶς μετὰ τῶν καθωσιωμένων σοι, στήρισον ἡμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοιτήσει, τὰ ἀγνοούμενα ἀποκάλυψον, τὰ λείποντα προσαναπλήρωσον, τὰ ἐγνωσμένα κράτυνον. — — —

(Lag. 260, 33 ff.) καὶ ὁ διάκονος λεγέτω Τῷ θεῷ διὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε·

καὶ ὁ ἐπίσκοπος ἐπευχέσθω λέγων — — —

(Lag. 261, 24 ff.) καὶ ὁ διάκονος ἐρεῖ Ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ.

ταῦτα περὶ τῆς μυστικῆς λατρείας διατασσόμεθα ἡμεῖς οἱ ἀπόστολοι ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς διακόνοις.

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchenordnung.“ de Lagarde.	„Ägyptische Kirchenordnung.“ Ludolf.	Const. Apost. VIII.
c. IV. 30. Si autem ordinatur presbyter, omnia cum eo similiter agantur ac cum episcopo, nisi quod cathedrae non insideat. 31. Etiam eadem oratio super eo oretur tota ut super episcopo, cum sola exceptione nominis episcopatus. 32. Episcopus in omnibus rebus aequipare-	c. 32. Von den Presbytern (πρεσβύτερος). Der Bischof (ἐπίσκοπος) nun (δέ) soll den Presbyter (πρεσβύτερος) ordinieren (χειροτονεῖν). Er soll seine Hände auf sein Haupt legen, indem alle Presbyter (πρεσβύτερος) ihn berühren. Und er möge über ihm beten in (κατά) der Weise, wie wir es betreffs der Bischöfe (ἐπίσκοπος) gesagt haben.	c. 22. Über die Ordination der Presbyter. Wenn der Bischof einen Presbyter ordinieren will, so soll er ihm seine Hand auflegen auf sein Haupt; die Presbyter aber insgesamt sollen ihn anrühren. Und beten soll er über ihm so, wie wir angeben. Beten soll er, indem er spricht: Mein Gott, Vater un-	c. 15. — — — — Πρεσβύτερον χειροτονῶν, ὦ ἐπίσκοπε, τὴν χεῖρα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐπιτίθει αὐτός, τοῦ πρεσβυτερίου παρεστῶτός σοι καὶ τῶν διακόνων, καὶ εὐχόμενος λέγε Κύριε παντοκράτορ*, ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ διὰ χριστοῦ τὰ πάντα δημιουργήσας

c. IV § 30—32 Bunsen (a. a. O.): „Bei der Weihe eines Presbyters ist alles mit ihm zu thun wie bei der Weihe eines Bischofs, mit Ausnahme des Setzens auf den Lehrstuhl; und man soll über ihn alle Gebete, wie beim Bischof, halten, indem man nur den Namen Bischof auslässt; denn der Bischof unterscheidet sich vom Presbyter nur durch die Würde der Cathedra und der Weihe; denn dem Presbyter ist nicht die Macht gegeben zu weihen“.

Die Übersetzung ist mit der unsrigen übereinstimmend; an einigen Punkten scheinbar nicht so genau. Sie ist ebenfalls von Dr. Moritz Steinschneider aus dem angeführten Bodlejanischen Codex angefertigt.

c. IV § 30. ordinatur. Barb. und Vat. bieten verschiedene Formen derselben Bedeutung.

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“.		Const. Apost. VIII.
	de Lagarde.	Ludolf.	
tur presbytero excepto no-		seres Herrn und Heilandes	καὶ δι᾽ αὐτοῦ τῶν ὅλων
mine cathedrae et ordina-		Jesu Christi; blicke hin	προνοῶν, — — —
tione, quia potestas ordi-		auf diesen deinen Knecht	καὶ νῦν ἐπίβλεψον ἐπὶ
nandi ipsi non tribuitur.		und verleihe ihm den Geist	τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν
		der Gnade und den Rat	καὶ αὔξησον αὐτήν, καὶ
		der Heiligkeit, dass er im-	πλήθυνον τοὺς ἐν αὐτῇ
		stande sei, dein Volk zu	προεστῶτας καὶ δὸς δύ-
		leiten in der Reinheit des	ναμιν πρὸς τὸ κοπιᾶν αὐ-
		Herzens, wie du geschaut	τοὺς λόγῳ καὶ ἔργῳ εἰς
		hast auf dein auserwähltes	οἰκοδομὴν τοῦ λαοῦ σου.
		Volk und dem Mose ge-	αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιδε ἐπὶ
		boten, die Ältesten auszu-	τὸν δοῦλον σου τοῦτον
		wählen, die du erfülltest	τὸν ψήφῳ καὶ κρίσει τοῦ
		mit dem Geist, den du in	κλήρου παντὸς εἰς πρεσβυ-
		Gnaden verliehen hattest	τέριον ἐπιδοθέντα, καὶ
		deinem Knecht und Diener	ἔμπλησον αὐτὸν πνεῦμα
		Mose. Und nun, mein Herr,	χάριτος καὶ συμβουλίας
		gieb diesem deinem Knecht	πνευματικῆς* τοῦ ἀντι-
		Gnade, die nicht dahin-	λαμβάνεσθαι καὶ κυβερνᾶν
		schwindet, indem du uns	τὸν λαόν σου ἐν καθαρᾷ

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“. de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“. Ludolf.	Const. Apost. VIII.
		bewahrst die Gnade deines Geistes und unser Teil, uns erfüllest mit frommer Gesinnung im Herzen, dass wir dich einfältiglich preisen, durch deinen Sohn Jesus Christus, in dem du gepriesen seiest, und die Macht des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, in deiner heiligen christlichen Kirche, jetzt und immerdar, und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.	καρδίᾳ, ὃν τρόπον ἐπεῖδες ἐπὶ λαὸν ἐκλογῆς σου καὶ προσέταξας Μωσεῖ* αἱρεῖσθαι* πρεσβυτέρους, οὓς καὶ* ἔπλησας* πνεύματος — — — — ὅπως, πλησθεὶς ἐνεργημάτων ἰατικῶν καὶ λόγου διδακτικοῦ, ἐν πραότητι παιδεύῃ σου τὸν λαὸν καὶ δουλεύῃ σοι εἰλικρινῶς ἐν καθαρᾷ διανοίᾳ καὶ ψυχῇ θελούσῃ, καὶ τὰς ὑπὲρ τοῦ λαοῦ σου ἱερουργίας ἀμώμους ἐκτελῇ· διὰ τοῦ χριστοῦ σου, μεθ᾽ οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.
		Und das ganze Volk spricht: Amen, Amen.	

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“. de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“. Ludolf.	Const. Apost. VIII.
	c. 33. Von den Diakonen (διάκονος).	c. 23. Über die Ordination der Diakonen.	
c. V. 33. Si ordinatur diaconus, observentur canones singulares, et dicatur haec oratio super eum, neque tamen ad presbyteratum pertinet, sed ad diaconatum, sicut (decet) famulum Dei. 34. Serviat autem episcopo et presbyteris in omnibus rebus, neque tantummodo missae tempore, sed etiam infirmis illis serviat de populo, quibus nemo adest. 35. Certiorem faciat episcopum, ut oret super iis, et ut illis	Der Bischof (ἐπίσκοπος) nun (δέ) soll einen Diakon (διάκονος) einsetzen (καθιστάναι), nachdem er gemäss (κατά) den oben genannten [Bestimmungen] erwählt worden ist; der Bischof (ἐπίσκοπος) soll seine Hände auf sein Haupt legen. Weshalb haben wir nun gesagt, dass allein der Bischof (ἐπίσκοπος) seine Hände auf den Diakon (διάκονος) legen soll? — Dies ist der Grund (αἰτία) davon: er soll nicht zum Priestertum ordiniert werden (χειροτονεῖν), sondern	Wenn der Bischof einen Diakon ordinieren will, so soll er einen erwählen, wie wir ihn vorher charakterisiert haben; und der Bischof soll ihm seine Hand allein auflegen. Wenn wir sagen, der Bischof soll ihm die Hand auflegen, so soll das ein Symbol seiner amtlichen Thätigkeit sein. Denn er wird nicht ordiniert für das Priesteramt, sondern für den dem Bischof zu leistenden Dienst, dass er die	c. 16. — — — Διακονον καταστήσεις, ὦ ἐπίσκοπε, ἐπιθεὶς αὐτῷ τὰς χεῖρας, παρεστῶτός σοι παντὸς τοῦ πρεσβυτερίου καὶ τῶν διακόνων·

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". Ludolf.	Const. Apost. VIII.
dispertiatur, quae ipsis opus sunt, pariterque etiam hominibus occulta egestate pressis. 36. Serviant autem et aliis, quorum miserentur episcopi, ut possint donare viduis, orbis et pauperibus. 37. Hoc igitur modo omnia officia perficiat. Talis revera est diaconus ille, de quo Christus dixit: Si quis mihi ministraverit, honorificabit eum pater meus. 38. Episcopus autem manum imponat ei et hanc	(ἀλλά) zum Dienste (ὑπηρεσία) des Bischofs (ἐπίσκοπος), damit er das thue, was er ihm befehlen wird. Ferner wird er nicht (οὐδέ) eingesetzt (καθιστάναι), dass er ein Beisitzer (σύμβουλος) des ganzen Klerus (κλῆρος) sei, sondern damit er für die Kranken sorge und dem Bischof (ἐπίσκοπος) über sie Bericht erstatte. Ferner wird er nicht (οὐδέ) eingesetzt (καθιστάναι), dass er den Geist (πνεῦμα) der Grösse empfange, an dem	Befehle ausrichtet, die ihm von ihm gegeben werden. Auch wird er nicht ordiniert, dass er ein Lehrer aller Ordinierten sei, sondern dass er eifrig bedacht sei auf das, was notthut, und dem Bischof Bericht erstatte. Auch wird er nicht ordiniert, dass er den grossen Geist erlange, an dem die Presbyter teilhaben sollen, sondern er hat sorgsam seine Pflicht zu erfüllen, damit der Bischof ihm trauen könne,	καὶ ἐπευξάμενος ἐρεῖς Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἀληθινὸς καὶ ἀψευδής, ὁ πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους σε

c. V §. 36. miserentur episcopi. Der Plural hier wird durch Nachlässigkeit eines Abschreibers oder Übersetzers entstanden sein, zumal in demselben c. der Bischof drei Mal im Singular erwähnt wird. Auf das Vorhandensein einer Mehrzahl von Bischöfen ist hieraus ebenso wenig zu schliessen, wie aus c. II § 10: deinde eligatur unus ex episcopis et presbyteris; dort war die Gegenwart benachbarter Bischöfe bei der Bischofsordination vorausgesetzt.

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“. de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung“. Ludolf.	Const. Apost. VIII.
rationem dicat super eum loquens: 39. O Deus, pater domini nostri Jesu Christ, rogamus te nixe, ut effundas spiritum tuum sanctum super servum tuum N. eumque praepares cum illis, qui tibi serviunt secundum tuum beneplacitum sicut Stephanus; 40. utque illi concedas vim vincendi omnem potestatem dolosi signo crucis tuae, quo ipse signatur; 41. utque concedas ipsi mores sine peccato coram omnibus hominibus, doctrinamque pro multis, qua gentem copiosam in ecclesia sacra ad salutem perducat sine ullo scan-	die Presbyter (πρεσβύτερος) teilhaben (μετέχειν), sondern dass er würdig (ἄξιος) werde, dass der Bischof (ἐπίσκοπος) ihm vertraue (πιστεύειν) das was sich ziemt. Deswegen ist es allein der Bischof (ἐπίσκοπος), der den Diakon (διάκονος) ordinieren (χειροτονεῖν) soll. An dem Presbyter (πρεσβύτερος) aber (δέ) hat der Bischof (ἐπίσκοπος) Anteil (μετέχειν), und ihm wird die Hand aufgelegt; denn derselbe Geist (πνεῦμα) ist es, der auf ihn kommt. Denn (γάρ) der Presbyter (πρεσβύτερος) empfängt allein, nicht hat er die Befugnis (ἐξουσία),	und ihn aufmerksam zu machen auf das, was notthut. Aus diesen Gründen soll der Bischof ihm allein die Hand auflegen. Was nun aber den Presbyter betrifft, so — — — — —	ἐν ἀληθείᾳ, ὁ φοβερὸς ἐν βουλαῖς, ὁ σοφὸς διανοίᾳ, ὁ κραταιὸς καὶ μέγας· εἰσάκουσον προσευχῆς ἡμῶν, κύριε, καὶ ἐνώτισαι τὴν δέησιν ἡμῶν, καὶ ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν δοῦλόν σου τόνδε τὸν προχειριζόμενόν σοι εἰς διακονίαν, καὶ πλῆσον αὐτὸν πνεύματος καὶ δυνάμεως, ὡς ἔπλησας Στέφανον τὸν μάρτυρα καὶ μιμητὴν τῶν παθημάτων τοῦ χριστοῦ σου· καὶ καταξίωσον αὐτόν, εὐαρεστῶς λειτουργήσαντα τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ διακονίαν ἀτρέπτως, ἀμέμπτως, ἀνεγκλήτως, μείζονος ἀξιωθῆναι βα-

Canones Hippolyti.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". de Lagarde.	„Ägyptische Kirchen-Ordnung". Ludolf.	Const. Apost. VIII.
dalo. 42. Accipe omne servitium ejus per dominum nostrum Jesum Christum, per quem tibi cum ipso et spiritu sancto sit gloria in saecula saeculorum. Amen.	Rang (κλῆρος) zu geben. Deswegen wird er nicht vermögen, Kleriker (κληρικός) einzusetzen (καθιστάναι), indem er den Presbyter (πρεσβύτερος) nur bestätigt (σφραγίζειν), den der Bischof (ἐπίσκοπος) ordinieren (χειροτονεῖν) soll.		θμοῦ· διὰ τῆς μεσιτείας τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, μεθ᾽ οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. VI. 43. Quando quis dignus est, qui stet coram tribunali propter fidem et afficiatur poena propter * Christum, postea autem indulgentia liber dimittitur, talis postea meretur gradum presbyteralem coram Deo, non secundum ordinationem, quae fit ab episcopo.	c. 34. Von den Bekennern (ὁμολογητής). Dem Bekenner (ὁμολογητής) nun (δέ), wenn er um des Namens Gottes willen in Banden gewesen ist, soll nicht die Hand aufgelegt werden zum Zweck eines Diakonenamtes (διακονία) oder Presbyter-(πρεσβύτερος)amtes. Denn (γάρ) er besitzt die Würde (τιμή) des Presby-	c. 23. — — — (Lag. 264, 24 ff.) Ὁμολογητὴς οὐ χειροτονεῖται· γνώμης γὰρ τοῦτο καὶ ὑπομονῆς· τιμῆς δὲ μεγάλης ἐπάξιος, ὡς ὁμολογήσας τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ ἐνώπιον ἐθνῶν καὶ βασιλέων. ἐὰν δὲ χρεία αὐτοῦ ᾖ εἰς ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύ-

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
Immo, confessio est ordinatio ejus. 44. Quodsi vero episcopus fit, ordinetur. 45. Si quis confessione emissa tormentis laesus non est, dignus est presbyteratu; attamen ordinetur per episcopum. 46. Si talis, cum servus alicujus esset, propter Christum cruciatus pertulit, talis similiter est presbyter gregi. 47. Quamquam enim formam presbyteratus non acceperit, tamen spiritum presbyteratus adeptus est; episcopus igitur omittat orationis partem, quae ad spiritum sanctum pertinet.	ter-(πρεσβύτερος)amtes durch sein Bekenntnis (ὁμολογία). Wenn er aber (δέ) zum Bischof (ἐπίσκοπος) eingesetzt (καθιστάναι) werden soll, so soll ihm die Hand aufgelegt werden. Wenn er aber (δέ) ein Bekenner (ὁμολογητής) ist, ohne dass sie ihn vor eine Behörde (ἐξουσία) nahmen oder (οὐδέ) ihn mit Banden bestraften (κολάζειν) oder (οὐδέ) ihn ins Gefängnis brachten oder (οὐδέ) ihn zu irgend einer Busse (καταδίκη) verurteilten (κατακρίνειν), sondern (ἀλλά) ihn bei (κατά) Gelegenheit nur um des Namens unseres Herrn willen schmähten und ihn mit einer häuslichen Strafe (κόλασις) belegten (κολάζειν), wenn er aber (δέ) bekannt hat (ὁμολογεῖν) — dann soll der ganze Klerus (κλῆρος) ihrer würdig sein, dass sie die Hand auf ihn legen.	τερον ἢ διάκονον, χειροτονεῖται. εἰ δέ τις ὁμολογητὴς μὴ χειροτονηθεὶς ἁρπάσῃ ἑαυτῷ ἀξίωμά τι τοιοῦτον ὡς διὰ τὴν ὁμολογίαν, οὗτος καθαιρείσθω καὶ ἀποβαλλέσθω· οὐ γάρ ἐστιν, ἐπείπερ ἤρνηται τὴν χριστοῦ διάταξιν καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	Der Bischof (ἐπίσκοπος) aber (δέ) soll danken (εὐχαριστεῖν) gemäss (κατά) oben genannten [Bestimmungen]. Jedoch liegt keineswegs (οὐ πάντως) für ihn die Notwendigkeit (ἀνάγκη) vor, dass er ebendieselben Worte vorbringt, die wir oben gesagt haben, so (ὡς) wenn er aus dem Stegreife (ἀπὸ στήθους) redet (μελετᾶν), wenn er Gott dankt (εὐχαριστεῖν); sondern (ἀλλά) nach (κατά) dem Vermögen jedes einzelnen soll er beten. Wenn es ihm freilich (μέν) möglich ist, in ansehnlicher (ἱκανός) Weise und gloriosem Gebet (προσευχή) zu beten, so ist das schön (ἀγαθόν); wenn er aber (δέ) in anderer Weise betet und ein Gebet (προσευχή) mässig vorbringt, so soll ihn niemand hindern (κωλύειν); nur (μόνον) möge er beten, indem er unversehrt ist, in rechtgläubiger (ὀρθόδοξος) Weise.	

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII. Constit. per Hippol. (Lag. 77, 24 f.).	Const. Apost. VIII. Textus receptus.
c. VII. 48. Qui constituitur ἀναγνώστης, ornatus sit virtutibus diaconi, neque manus ei imponatur primo, sed evangelium ab episcopo ipsi porrigatur.	c. 35. Von dem Lector (ἀναγνώστης). Der Lector (ἀναγνώστης) soll eingesetzt (καθιστάναι) werden, indem der Bischof ihm das Buch des Apostels (ἀπόστολος) giebt, und er soll über ihm beten, aber (δέ) ihm nicht die Hand auflegen.	c. 11. — — — Ἀναγνώστης καθίσταται, ἐπιδιδόντος αὐτῷ βιβλίον τοῦ ἐπισκόπου. οὐδὲ γὰρ χειροθετεῖται.	c. 21. — — — (Lag. 264, 10 ff.) Ἀναγνώστην προχείρισαι ἐπιθεὶς αὐτῷ τὴν χεῖρα, καὶ ἐπευξάμενος πρὸς τὸν θεὸν λέγε c. 22. Ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ πολὺς ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς, ὁ τὴν τοῦ κόσμου σύστασιν διὰ τῶν ἐνεργουμένων φανεροποιήσας καὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν σου διαφυλάττων· αὐτὸς καὶ νῦν ἔπιδε ἐπὶ τὸν δοῦλόν* σου* τὸν* ἐγχειριζόμενον τὰς ἁγίας σὰς γραφὰς ἀναγινώσκειν τῷ λαῷ σου, καὶ δὸς αὐτῷ πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα προφητικόν. ὁ σοφίσας Ἔσδραν τὸν θεράποντά σου ἐπὶ τὸ ἀναγινώσκειν τοὺς νόμους σου τῷ λαῷ σου, καὶ νῦν παρακαλούμενος ὑφ᾽ ἡμῶν σόφισον τὸν δοῦλόν σου καὶ δὸς αὐτῷ, ἀκατάγνωστον διανύσαντα τὸ ἐγχειρισθὲν αὐτῷ ἔργον, ἄξιον ἀναδειχθῆναι μείζονος βαθμοῦ διὰ χριστοῦ, μεθ᾽ οὗ σοι ἡ δόξα καὶ τὸ σέβας καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας· αμην.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
49. [Ὑποδιάκονος secundum hunc ordinem.]	c. 36. Von den Subdiakonen (ὑποδιάκονος). Nicht soll Subdiakonen (ὑποδιάκονος) die Hand aufgelegt werden, sondern (ἀλλά) er soll ernannt (ὀνομάζειν) werden, dass er den Diakonen (διάκονος) folge.	c. 20. — — — (Lag. 263, 29 f.) Ὑποδιάκονον χειροτονῶν, ὦ ἐπίσκοπε, ἐπιθήσεις ἐπ' αὐτῷ τὰς χεῖρας καὶ ἐρεῖς — — —
50. Neque ordinetur caelebs. Si est sine uxore, nisi postquam	c. 37. Von den Witwen (χήρα). Wenn nun (δέ) eine Witwe (χήρα) eingesetzt (καθιστάναι) wird, so soll	c. 25. — — — (Lag. 265, 7 ff.) Χήρα οὐ χειροτονεῖται, ἀλλ' εἰ μὲν

c. VII § 49. Die Begründung, warum dieser Satz als Interpolation anzusehen ist, siehe Kap. V, a.

c. VII § 50. 51. So wie die Sätze im arabischen Text dastehen, sind sie nur auf das Vorhergehende, die Einsetzung des Subdiakonen zu beziehen. Also zweimal würde hervorgehoben, dass kein unverheirateter Subdiakon eingesetzt werden solle, ausser wenn seine Unbescholtenheit von den Nachbarn bezeugt würde (§ 50) und er ein reiferes Alter erreicht habe (§ 51). Die Sätze sind in jeder Hinsicht unverständlich. Haneberg (S. 101) meint deshalb, sie seien interpoliert; aber das ist in diesem Falle keine Erklärung. Auch seine Worte: „de Coptarum moribus hic aliquid irrepsisse puto“ können nicht als solche gelten. Den Schlüssel zum Verständnis bieten die Paralleltexte. Sie zeigen, dass hier ursprünglich von der Einsetzung kirchlicher Witwen und Jungfrauen die Rede gewesen sein muss. Und der Context macht diese Erklärung vollends gewiss. Nicht nur, dass sich der Absatz von selbst in zwei Teile zerlegt (§ 50 und 51), die mit gleichen Worten anfangen (neque ordinetur — neque alicui imponatur manus), also parallele Bestimmungen zu enthalten scheinen; auch der Inhalt der Abschnitte ist der Constitution über Witwe und Jungfrau durchaus angemessen. Die Betonung der sittlichen Integrität der Witwe entspricht 1. Tim. 5, 9 ff.: *χήρα καταλεγέσθω . . . ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη κτλ.*; und dass bei der Jungfrau ein gewisses vorgerücktes Alter verlangt wird, ist ebenfalls naturgemäss;

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
testimonium pro ipso exhibitum sit ad contestandam integritatem ejus a vicinis ipsius, ita ut certum sit, eum a corruptione alienum fuisse eo tempore, quo ibi habitabat.	sie nicht ordiniert (χειροτονεῖν) werden, sondern (ἀλλά) sie soll namentlich erwählt werden. Wenn nun (δέ) ihr Gatte vor langer Zeit gestorben ist, so möge sie eingesetzt (καθιστάναι) werden. Wenn ihr aber (δέ) noch nicht lange Zeit verflossen, seit ihr Gatte gestorben, so traue (πιστεύειν) ihr nicht. Aber (ἀλλά) wenn sie alt geworden ist, so möge sie durch die Zeit (χρόνος) geprüft (δοκιμάζειν) werden; denn oft (πολλάκις γάρ)	ἐκ πολλοῦ ἀπέβαλε τὸν ἄνδρα καὶ σωφρόνως καὶ ἀκαταγνώστως ἔζησε καὶ τῶν οἰκείων ἄριστα ἐπεμελήθη, ὡς Ἰουδὶθ καὶ Ἄννα αἱ σεμνόταται, κατατασσέσθω εἰς τὸ χηρικόν· εἰ δὲ νεωστὶ ἀπέβαλε τὸν ὁμόζυγον, μὴ πιστευέσθω, ἀλλὰ χρόνῳ νεότης κρινέσθω· τὰ γὰρ πάθη ἔσθ᾽ ὅτε καὶ συγγηρᾷ ἀνθρώποις, μὴ ὑπὸ κρείττονος χαλινοῦ εἰργόμενα.

cf. Tertullian, de virg. vel. 9 Öhler I, 896: Plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam. Cui si quid refrigerii debuerat episcopus, aliter utique salvo respectu disciplinae praestare potuisset, ne tale nunc miraculum, ne dixerim monstrum, in ecclesia denotaretur. — Wir haben also in §§ 50 und 51 Bestimmungen über die Aufnahme kirchlicher Witwen und Jungfrauen zu sehen. Sie sollen nicht ordiniert werden (d. h. die Handauflegung erhalten), vor ihrer Einsetzung aber soll ihr Wandel einer Prüfung unterzogen werden. Demgemäss ist zu korrigieren § 50 ipsa, eam und alienam aus ipso, eum, alienum; und § 51 perducta — commendata aus perductus — commendatus. Der jetzige Zusammenhang ist durch Misverständnis des (letzten) Übersetzers entstanden; dasselbe ist leicht zu begreifen: vidua und caelebs sind verwandte Begriffe; caelebs und virgo ist gar im Arabischen dasselbe Wort. Immerhin bleibt eine starke Nachlässigkeit des Übersetzers dabei bestehen.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	werden die Leidenschaften (πάϑος) selbst alt mit dem, der ihnen in sich Raum lassen wird. Es möge die Witwe (χήρα) nur durch das Wort eingesetzt (καϑιστάναι) werden und auch mit den übrigen verpflichtet werden, doch (δέ) soll ihr nicht die Hand aufgelegt werden, weil sie nicht das Opfer (προσφορά) auflegt, noch Gottesdienste (λειτουργία) abhält; die Ordination (χειροτονία) geschieht aber (δέ) mit dem Klerus (κλῆρος) wegen der Gottesdienste (λειτουργία). Die Witwe (χήρα) aber (δέ) wird hingegen eingesetzt (καϑιστάναι) wegen des Gebets. Dies ist aber (δέ) etwas, das allen gemein ist.	
51. Neque alicui imponatur manus tamquam caelibi (virgini),	c. 38. Von den Jungfrauen (παρϑένος). Nicht soll einer Jungfrau (παρϑένος) die Hand aufgelegt werden,	c. 24. — — — (Lag. 265, 3 ff.) Παρϑένος οὐ χειροτονεῖται· ἐπι-

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
nisi quando ad maturam staturam perductus pro fideli habetur et testimcnio commendatus est.	sondern (ἀλλά) ihr Wille (προαίρεσις) allein ist es der sie zur Jungfrau (παρθένος) macht.	ταγὴν γὰρ κυρίου οὐκ ἔχομεν· γνώμης γάρ ἐστι τὸ ἔπαθλον, οὐκ ἐπὶ διαβολῇ τοῦ γάμου, ἀλλ᾽ ἐπὶ σχολῇ τῆς ευσεβείας.
52. [Ὑποδιάκονος et ἀναγνώστης, quando soli orant, consistant in posteriore parte; ὑποδιάκονος autem serviat coram hominibus.]		
c. VIII. 53. Si quis petitionem porrigit, quae ad ipsius ordinationem pertinet, quod dicit: Nactus sum charisma sanationis, non prius ordinetur, quam clarescat ea res. 54. Imprimis inquirendum est, num sanationes, quae per eum fiunt, revera a Deo deriventur.	c. 39. Von den Heilungsgnaden. Wenn nun (δέ) einer behauptet: ich habe Heilungsgnaden empfangen durch eine Offenbarung, so soll ihm nicht die Hand aufgelegt werden; denn (γάρ) die Sache wird sich schon offenbaren, wenn er wahr spricht.	c. 25. — — — — (Lag. 265, 15 ff.) Ἐπορκιστὴς οὐ χειροτονεῖται· εὐνοίας γὰρ ἑκουσίου τὸ ἔπαθλον καὶ χάριτος θεοῦ διὰ χριστοῦ ἐπιφοιτήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος· ὁ γὰρ λαβὼν χάρισμα ἰαμάτων δι᾽ ἀποκαλύψεως ὑπὸ θεοῦ ἀναδείκνυται, φανερᾶς οὔσης πᾶσιν τῆς ἐν αὐτῷ χάριτος. ἐὰν δὲ χρεία αὐτοῦ γένηται εἰς ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον, χειροτονεῖται.
55. [Presbyter, cujus uxor peperit, ne segregetur.]		
c. IX. 56. Si presbyter abit et in locis ipsi non deputatis habitare vult, clerus hujus loci ad recipien-		

dum eundem pronus interrogent episcopum cathedrae ejus, ne forsitan propter aliquam causam in fugam conversus sit. 57. Quodsi vero urbs ejus nimium distat, examinetur, si est discipulus, attamen caret, quod presbyteros decet. 58. Postea in societatem recipiatur et duplici honore afficiatur, neque iterum ordinetur.

59. Viduis propter copiosas orationes, infirmorum curam et frequens jejunium praecipuus (honor tribuatur).

---

c. IX § 57 si est discipulus. Soviel dürfte deutlich sein in diesem unklaren Satze, dass der zureisende Presbyter, wenn seine Heimat zu abgelegen ist, um eine *ἐπιστολὴ συστατική* von seinem Bischof einzuholen, sich einer Prüfung zu unterziehen hat; und dass er, falls er dieselbe wohl besteht, in die societas, d. h. in das Presbyterium aufgenommen wird. Welches die Eigenschaft ist, „quod presbyteros decet", wissen wir aus dem sonstigen Inhalt der C. H. auch; es ist die charismatische Ausstattung. In den Worten „si est discipulus" haben wir demnach die Bezeichnung einer inferioren Begabung zu suchen, deren Besitz nicht genügt, um die Aufnahme in das Presbyterium zu bewirken, die aber andrerseits bei fremden Presbytern häufig allein angetroffen wird. Und das kann nur die Lehrgabe sein. Es handelt sich hier um presbyteri-doctores. Hanebergs (mehr Divination als) Übersetzung: „si eruditione quidem scholastica ornatus est" ist also gutzuheissen. Zu vergleichen ist 1. Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.* Unser Text ist von der Timotheusstelle fragelos abhängig, obgleich er gerade umgekehrt die lehrenden Presbyter geringer taxiert. Ferner ist beachtenswert, dass wir auch sonst bei Hippolyt (Epiphanius, panarion 42, 2) von Lehrern neben den Presbytern hören, die nicht im Presbyterium sind. Freilich bleibt bei alledem die Korrektur des „si est discipulus" in „num est doctor quidem" problematisch.

c. IX § 59. (honor tribuatur). Im Texte scheint dies etwa ausgefallen zu sein; cf. die Überschrift (oben S. 12): „de honorandis viduis"

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. X. 60. Illi, qui ecclesiam frequentant eo consilio, ut inter christianos recipiantur, examinentur omni cum perseverantia, et quam ob causam suum cultum respuant, ne forte intrent illudendi causa. 61. Quodsi vero aliquis in fide vera advenerit, recipiatur cum gaudio interrogeturque de opificio, instruaturque per diaconum discatque in ecclesia renuntiare satanae et pompae ejus toti. 62. Hoc autem observetur omni tempore, quo instruitur, antequam cetero populo adnumeretur. 63. Si est servus heri idololatrae, invito hero ne baptizetur; contentus sit, quod	c. 40. Von den Novizen, welche dem Glauben (πίστις) sich zuwenden wollen. Diejenigen nun (δέ), welche in den neuen Glauben (πίστις) eingeführt werden sollen, um das Wort zu hören, mögen zuerst zu den Lehrern hingeführt werden, bevor das Volk (λαός) hinkommt, und man möge nach dem Grund (αἰτία) der Sache fragen, nämlich weshalb sie sich dem Glauben (πίστις) zugewandt haben. Und es mögen die für sie zeugen, welche sie hingeführt haben, ob sie die Kraft besitzen, das Wort zu hören. Man möge auch (δέ) fragen, welcher Art ihr Leben (βίος) ist, entweder (ἤ) ob er eine Frau hat, oder (ἤ) ob er Sklave eines	c. 31. — — — (Lag. 267, 25 ff.) Οἱ πρώτως προσιόντες τῷ μυστηρίῳ τῆς εὐσεβείας διὰ τῶν διακόνων προσαγέσθωσαν τῷ ἐπισκόπῳ ἢ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τὴν* αἰτίαν* ἐξεταζέσθωσαν, οὗ χάριν προσῆλθον τῷ κυριακῷ λόγῳ, οἵ τε προσενεγκόντες μαρτυρείτωσαν αὐτοῖς, ἀκριβώσαντες τὰ κατ᾽ αὐτούς. ἐξεταζέσθωσαν δὲ αὐτῶν καὶ οἱ τρόποι καὶ* ὁ βίος καὶ εἰ δοῦλοί εἰσιν ἢ ἐλεύθεροι. καὶ ἐὰν ᾖ τις δοῦλος, ἐρωτάσθω οὗ* δεσπότου* καὶ* ἐὰν* πιστοῦ* δοῦλος* ᾖ*, ἐρωτάσθω* ὁ κύριος αὐτοῦ εἰ μαρτυρεῖ αὐτῷ· ἐὰν δὲ μή, ἀποβαλλέσθω, ἕως ἂν ἑαυτὸν

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
christianus est. 64. Quodsi moritur necdum ad donum admissus, a cetero grege ne separetur.	Gläubigen (*πιστός*) ist und sein Herr es ihm gestattet hat (*ἐπιτρέπειν*); dann möge er hören. Wenn sein Herr nicht für ihn zeugt, dass er gut ist, so möge er ausgestossen werden. Wenn sein Herr ein Heide (*ἐθνικός*) ist, so belehre ihn, dass er seinem Herrn zu Gefallen sei, damit kein Ärgernis (*βλασφημία*) entstehe. Wenn ferner (*δέ*) einer eine Frau hat, oder umgekehrt eine Frau einen Mann, so belehre sie, dass der Mann sich genügen lasse an der Frau, und die Frau sich genügen lasse an ihrem Gatten.	*ἄξιον ἐπιδείξῃ τῷ δεσπότῃ· εἰ δὲ μαρτυρεῖ αὐτῷ, προσδεχέσθω.* *εἰ δὲ ἐθνικοῦ ᾖ οἰκέτης, διδασκέσθω εὐαρεστεῖν τῷ δεσπότῃ, ἵνα μὴ βλασφημῆται ὁ λόγος.* *εἰ μὲν οὖν ἔχει γυναῖκα ἢ ἡ γυνὴ ἄνδρα, διδασκέσθωσαν ἀρκεῖσθαι ἑαυτοῖς·*

c. X § 64. donum. Gemeint ist die Taufe. Zum Ausdruck vergleicht Haneberg (S. 102) Hebr. 6, 4: *τους ἅπαξ φωτισθέντας γευσαμένους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου*, meint aber trotzdem: „donum eucharistia est“ und übersetzt im Text falsch mit „sacramenta“. Ob im Griechischen wirklich *δωρεά* dagestanden hat, möchte immerhin zweifelhaft bleiben.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	Wenn aber (δέ) einer noch nicht mit einer Frau, zusammengewesen ist, so möge er unterwiesen werden, nicht zu huren (πορνεύειν), sondern entweder (ἀλλὰ ἤ) eine Frau zu nehmen nach (κατά) dem Gesetz (νόμος), oder ledig zu bleiben nach (κατά) dem Gesetz (νόμος). Wenn aber (δέ) bei einem ein Dämon (δαιμόνιον) ist, so soll er das Wort des Unterrichts nicht hören, bis er gereinigt ist.	εἰ δὲ ἄγαμοί εἰσιν, μανθανέτωσαν μὴ πορνεύειν, ἀλλὰ γαμεῖν νόμῳ. εἰ δὲ ὁ δεσπότης αὐτοῦ, πιστὸς ὢν καὶ εἰδὼς ὅτι πορνεύει, οὐ δίδωσιν αὐτῷ γυναῖκα ἢ τῇ γυναικὶ ἄνδρα, ἀφοριζέσθω. ἐὰν δέ τις δαίμονα ἔχῃ διδασκέσθω μὲν τὴν εὐσέβειαν, μὴ προσδεχέσθω δὲ εἰς κοινωνίαν, πρὶν ἂν καθαρισθῇ· εἰ δὲ θάνατος κατεπείγοι, προσδεχέσθω.
c. XI. 65. Omnis artifex noverit, sibi nullo modo licere idolum vel aliquam figuram idololatricam	c. 41. Von den Handwerken und Kenntnissen (ἐπιστήμη). Man soll ferner (δέ) nach den Handwerken und Geschäften derer fragen, welche eingeführt werden	

c. XI § 65—c. XVI § 80. In den Casualbestimmungen über die Aufnahme der Katechumenen laufen die C. H. im Allgemeinen mit der Ä. K.-O. parallel. Nur zwei kleine Abweichungen finden sich. Der *πορνοβοσκός* ist vor c. XI § 65 gestellt, obgleich er in dem Lasterkatalog c. XV § 76 hinter dem fornicator offenbar an seiner ursprünglichen Stelle ist. Die Umstellung erfolgte vielleicht aus dem Grunde, weil die A. K.-O. grösseren Wert darauf legte, zuerst die anstössigen

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
effingere, sive sit aurifaber, sive argentarius, sive pictor, sive alius generis artifex. 66. Si quis autem artifex post baptismum receptum inveniatur, qui ejusmodi rem confecerit, exceptis iis rebus quae ad usum hominum pertinent, excommunicetur donec poenitentiam agat.	sollen, um sie einzusetzen (καθιστάναι), welche sie sind. Wenn einer Hurenwirt (πορνοβοσκός) ist, das ist ein Unterhalter von Huren (πόρνη), so möge er entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.	εἴ τις πορνοβοσκός, ἢ παυσάσθω τοῦ μαστροπεύειν ἢ ἀποβαλλέσθω. πόρνη προσιοῦσα ἢ παυσάσθω ἢ ἀποβαλλέσθω.
	Wenn einer Bildhauer ist oder (ἤ) Maler (ζωγράφος), so mögen sie belehrt werden, keine Götzenbilder (εἴδωλον) zu schaffen; entweder (ἤ) mögen sie aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.	εἰδωλοποιὸς προσιὼν ἢ παυσάσθω ἢ ἀποβαλλέσθω.
	Wenn einer Schauspieler (θεατρικός) ist, oder Darstellungen (πύδηξις für ἀπόδειξις) auf dem Theater (θέατρον) macht, so möge er entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.	

Gewerbe, dann erst Laster und Aberglauben aufzuzählen. Ohne ersichtlichen Grund aber ist zweitens der γραμματικός mitten unter das Theaterpersonal versetzt. Es ist dies der einzige Fall, wo die Anordnung der C. H. besser und ursprünglicher ist, als die der Ä. K.-O.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XII. 67. Quicunque fit θεατρικός vel gladiator et qui currit vel docet voluptates vel (— — —) vel (— — —) vel κυνηγός vel (— —) vel qui cum bestiis pugnat vel idolorum sacerdos — hi omnes non admittuntur ad sermones sacros, nisi prius ab illis immundis operibus purgentur. 68. Post XL dies participes fiunt sermonis. Si digni sunt, etiam ad baptismum admittuntur. Doctor autem ecclesiae de his rebus referat. 69. Γραμματικός, qui parvos pueros instruit, si aliam artem non novit, qua victum quae-	Wenn er die Kleinen unterrichtet, so ist es zwar (μέν) gut, dass er aufhört; wenn er kein [anderes] Gewerbe (τέχνη) hat, so möge ihm verziehen werden. Ein Wagenlenker (ἡνίοχος) desgleichen (ὁμοίως), der kämpft (ἀγωνίζεσθαι) und zum Wettkampf (ἀγών) geht, möge entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden. Einer der Gladiator (μονομάχος) ist oder (ἤ) auch Gladiatoren (μονομάχος) zu kämpfen lehrt, oder (ἤ) ein Jäger (κυνηγός), der auf der	τῶν ἐπὶ σκήνης ἐάν τις προσίῃ ἀνὴρ ἢ γυνὴ ἢ ἡνίοχος ἢ μονομάχος ἢ σταδιοδρόμος ἢ λουδεμπιστὴς ἢ ὀλυμπικὸς ἢ χοραύλης ἢ κιθαριστὴς ἢ λυριστὴς ἢ ὁ τὴν ὄρχησιν ἐπιδεικνύμενος ἢ κάπηλος, ἢ πανσάσθωσαν ἢ ἀποβαλλέσθωσαν. — — — — (Lag. 269, 7 ff.) θεατρομανίᾳ εἴ τις πρόσκειται ἢ κυνηγίοις ἢ ἱπποδρομίοις ἢ ἀγῶσιν, ἢ πανσάσθω ἢ ἀποβαλλέσθω. — — — (Lag. 269, 12 ff.) ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λό-

c. XII § 67. fit ist nach der Ä. K.-O. dem Context gemäss in „est“ zu korrigieren.

θεατρικός. Barb. und Vat. haben verschiedene Transskriptionen; θεατρικός ist durch den Kopten gesichert.

(— — — —) An allen drei Stellen haben Barb. und Vat. verschiedene, aber gleich undeutbare Transskriptionen; an letzter vermutet Haneberg ἱπποδρόμος (?).

κυνηγός ist in der Transskription des Barb. zu erkennen, es wird durch den Kopten bestätigt; Vat. ist unverständlich.

c. XII § 69. γραμματικός ist in den Transskriptionen beider codices, am besten in der des Vat., mit Sicherheit zu erkennen.

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
rat, vituperet, quandocunque in iis, quos instruit, aliquid apparet, et sincere confiteatur eos, qui a gentibus dii vocantur, daemones esse dicatque coram illis quotidie: Non est Deus nisi pater et filius et spiritus sanctus. 70. Si autem discipulos omnes docere potest magnam partem (— — — — —), vel si potest ulterius progressus docere eos fidem veram, hoc illi erit merito.	Jagd (κυνήγιον) ist, oder (ἤ) ein öffentlicher Diener (δημόσιος), der beim Gladiatorenspiel (μονομάχιον) beschäftigt ist, sie mögen entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden. Einer der Priester der Götzenbilder (εἴδωλον) ist oder (ἤ) auch Wächter der Götzenbilder (εἴδωλον), möge entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.	γου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ θεοῦ.
c. XIII. 71. Homo, qui accepit potestatem occidendi, vel miles numquam recipiatur omnino. 72.	Ein Soldat, welcher bei einer Behörde (ἐξουσία) ist, den lass nicht Menschen morden; wenn es	(Lag. 268, 18 ff.) στρατιώτης προσιὼν διδασκέσθω μὴ ἀδικεῖν, μὴ συκοφαντεῖν, ἀρκεῖσθαι δὲ τοῖς

c. XII § 70 (— — — —) Höchst wahrscheinlich Transskription eines unkenntlichen griechischen Wortes auf -ος (gütige Mitteilung von Prof. Stern); auf keinen Fall aber = „Pater noster qui“, wie Haneberg konjiciert. „Cui tamen interpretationi hoc objici potest, scriptorem vix has notissimae precationis voces ita detorquere potuisse, ut jam nihil significent, nisi mutetur scriptio“ (S. 104).

c. XIII § 71. numquam. Barb. und Vat. haben verschiedene Worte derselben Bedeutung.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
Qui vero, cum essent milites, jussi sunt pugnare, ceterum autem ab omni mala loquela abstinuerunt, neque coronas capitibus imposuerunt, omne signum autem adepti sunt, — — — —. 73. Omnis autem homo, qui ad gradum praefecturae vel praecedentiae vel potestatis elevatus ornamento justitiae, quod est secundum evangelium, non induitur, hic a grege segregetur, neve episcopus coram illo oret.	ihm befohlen (κελεύειν) wird, lass ihn nicht sich dazu drängen, noch (οὐδέ) lass ihn schwören; wenn er aber (δέ) nicht will, soll er ausgestossen werden. Einer, der Macht (ἐξουσία) über das Schwert hat oder ein Stadt- (πόλις) oberhaupt (ἄρχων), das den Purpur trägt, möge entweder (ἤ) aufhören oder (ἤ) ausgestossen werden.	διδομένοις ὀψωνίοις· πειθόμενος προσδεχέσθω, ἀντιλέγων δὲ ἀποβαλλέσθω.
c. XIV. 74. Christianus ne fiat propria voluntate miles, nisi sit coactus a duce. Habeat gladium, caveat tamen, ne criminis sanguinis effusi fiat reus. 75. Si compertum est, sanguinem ab eo esse effusum,	Wenn ein Katechumen (κατηχούμενος) oder (ἤ) Gläubiger (πιστός) Soldat werden will, sollen sie ausgestossen werden; denn sie haben Gott verachtet (καταφρονεῖν).	

c. XIII § 72. omne signum autem adepti sunt. Die Worte sind unverständlich; nach denselben scheint nur das Wort „recipiantur" ausgefallen zu sein.

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
a participatione mysteriorum abstineat, nisi forte singulari conversione morum cum lacrimis et planctu correctus erit. Attamen ejus donum ne sit fictum, sed cum timore Dei.		
c. XV. 76. Fornicator vel qui quaestum ex fornicatione quaerit, vel cinaedus, imprimis autem qui mendacia dicit, deinde omnis socors, vel οἰωνιστής, vel magus, vel astrologus, hariolus, somniorum interpres, praestigiator, concinator, [qui plebem ad turbas seditionesque commonet,] vel qui phylacteria conficit, usurarius, injuriosus,	Eine Hure (πόρνη) oder (ἤ) ein Päderast oder (ἤ) einer, der sich kastriert hat oder (ἤ) auch ein andrer, der etwas anderes gethan hat, das man nicht sagen darf, sie mögen ausgestossen werden; denn (γάρ) sie sind befleckt. Auch Magier (μάγος) sollen nicht (οὐδέ) zur Prüfung (κρίσις) geführt werden. Der Beschwörer	ἀῤῥητοποιός, κίναιδος, βλάξ, μάγος, ἐπαοιδός, ἀστρολόγος, μάντις, θηρεπῳδός, λῶταξ, ὀχλαγωγός, περιάμματα ποιῶν, περικαθαίρων, οἰωνιστής, συμβολοδείκτης, παλμῶν ἑρμηνεύς, φυλαττόμενος ἐν συναντήσει λώβας ὄψεως* ἢ ποδῶν ἢ ὀρνίθων ἢ γαλῶν ἢ ἐπιφωνήσεων ἢ παρακροαμάτων συμβολικῶν, χρόνῳ

c. XV § 76. qui mendacia dicit. Kann ursprünglich nicht so gelautet haben, vor allem des imprimis wegen; man kann unmöglich den Lügner strenger beurteilt haben, als den fornicator und den cinaedus. Nach der Ä. K.-O. ist zu vermuten, dass hier der Kastrat genannt war; aber wie ist das mit dem Araber zu vereinen?

[qui plebem ad turbas seditionesque commonet] ist eine Glosse zu concinator.

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
vel amator mundi, qui juramentis delectatur, [qualiacunque sint sacramenta,] qui offensiones dat hominibus, vel foeneratur, vel homines contemnit, vel horas diesque praeeligit, quasdam esse infaustas — hi omnes et qui similes sunt his neque instruendi neque baptizandi sunt, donec ab omnibus talibus operibus abstineant. 77. Trium testium asseveratione opus est, qui testentur illos ab omnibus talibus nefandis operibus jam resiluisse. 78. Non raro enim fit, ut homines usque ad senectutem propositis suis inhaereant, nisi summa vi contendant. 79. Quodsi post baptismum in illa, quae significavimus, criminosa flagitia relapsi inveniuntur, ex	oder (ἢ) der Astrolog (ἀστρολόγος) oder (ἢ) der Seher oder (ἢ) der Traumdeuter oder (ἢ) der Massen aufwiegelt, oder (ἢ) der, welcher die Fransen der Kleider zerstört(?) — das sind nämlich die ψελλιστής — oder (ἢ) der, welcher Amulette (φυλακτήριον) macht — sie mögen entweder (ἢ) aufhören oder (ἢ) ausgestossen werden.	δοκιμαζέσθωσαν· δυσέκνιπτος γὰρ ἡ κακία· παυσάμενοι οὖν προσδεχέσθωσαν, μὴ πειθόμενοι δὲ ἀποβαλλέσθωσαν.

c. XV § 76. [qualiacunque sint sacramenta] lässt Haneberg aus, wohl weil er es mit Recht als Glosse fasst.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
ecclesia expellantur, donec poenitentiam egerint cum fletu, jejunio et operibus misericordiae.		
c. XVI. 80. Si christianus, postquam cum concubina speciali vixit, quae ex ipso peperit filium, illa spreta uxorem ducere vult, est occisor hominis, nisi forte in fornicatione illam deprehenderit.	Eine Konkubine (παλλακή) jemandes, wenn sie seine Sklavin ist, wenn sie erstens (μέν) ihre Kinder ernährt hat und ihm allein verbunden ist, dann möge sie hören; andernfalls möge man sie ausstossen.	παλλακή τινος ἀπίστου δούλη, ἐκείνῳ μόνῳ σχολάζουσα, προσδεχέσθω· εἰ δὲ καὶ πρὸς ἄλλους ἀσελγαίνει, ἀποβαλλέσθω.
c. XVII, 1. 81. Mulier libera ne veniat veste variegata in ecclesiam, tametsi sic maritus praescribit, neve crines demittat solutos, habeat potius capillos complexos in domo Dei, neve faciat cirros frontales in capite, quando vult participare	Ein Mann, der eine Konkubine (παλλακή) hat, möge aufhören und nach (κατά) dem Gesetze (νόμος) eine Frau nehmen; wenn er aber (δέ) nicht will, so möge man ihn ausstossen.	πιστὸς ἐὰν ἔχῃ παλλακήν, εἰ μὲν δούλην, πανσάσθω καὶ νόμῳ γαμείτω, εἰ δὲ ἐλευθέραν, ἐκγαμείτω αὐτὴν νόμῳ· εἰ δὲ μή, ἀποβαλλέσθω.
	Wenn wir nun irgend ein an-	ἑλληνικοῖς τις ἔθεσιν ἐξακολου-

c. XVII § 81. veste variegata. So wohl die Lesart des Vat.; wörtlich: „gelb“. Die Version des Barb.: „mulier libera ne tegat caput suum in ecclesia“ steht im Widerspruch mit § 98, wonach alle verheirateten Frauen das Haupt verschleiern sollen („capita velent sicut mulieres grandiores“). Hanebergs Konjectur „colores ejus eligantur secundum voluntatem conjugis“ anstatt: „tametsi sic maritus praescribit“ ist unnötig und wenig einleuchtend. Im übrigen cf. Haneberg S. 108.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
mysteriis sacris; 82. neve det infantes, quos peperit, nutricibus, sed ipsa sola eos nutriat secundum nomen conjugii; 83. neve administrationem familiae negligat, neve in aliqua re marito adversetur. 84. Quodsi maritum prudentia et scientia superat, tantummodo omni tempore Dei recordatione fruatur. 85. Si omnino mares scientia superat, hanc praestantiam nemini ostendat, sed potius serviat marito ut domino; 86. cogitetque de pauperibus, quasi sint propinqui ipsius, et curam habeat oblationum, longe refugiens a mundo vano. 87. Neque enim tu, quae pretiosorum lapidum et margaritarum ornamentis superbis, tam pulchra es ut illa, quae sola natura et bonitate splendet. 88. Hujus generis mulier in-	deres Werk hintan gesetzt haben, so haben euch die thörichten Werke gereinigt; denn (γάρ) wir alle haben den Geist (πνεῦμα) Gottes.	θῶν ἢ ἰουδαϊκοῖς μύθοις ἢ μεταθέσθω* ἢ ἀποβαλλέσθω.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
spectrix praeponenda est, ne sint immundae neve ament voluptatem, neve sint pronae ad risum, neve omnino loquantur in ecclesia, quia est domus Dei. 89. Non est locus confabulationis, sed locus orationis in timore. 90. Qui loquitur in ecclesia, expellatur neve tunc ad mysteria admittatur.		
	c. 42. Von der Zeit (χρόνος) derer, welche das Wort hören; nach den Handwerken und Kenntnissen (ἐπιστήμη).	
91. Catechumenus, qui dignus est lumine, non impediat eum tempus; doctor autem ecclesiae ille est, qui hanc quaestionem dijudicat. 92. Quando vero doctor quotidianum pensum docendi terminavit, orent separati a christianis.	Die Katechumenen (κατηχούμενος) sollen drei Jahre lang das Wort hören. Wenn aber (δέ) einer eifrig (σπουδαῖος) ist, und hübsch (καλῶς) emsig ist (προσκαρτερεῖν) bei der Sache, so wird nicht die Zeit (χρόνος) gerechnet (κρίνειν), sondern (ἀλλά) nur der Charakter (τρόπος) dessen, der beurteilt (κρίνειν) werden soll.	(Lag. 269, 9 ff.) ὁ μέλλων κατηχεῖσθαι τρία ἔτη κατηχείσθω· εἰ δὲ σπουδαῖός τις ᾖ καὶ εὔνοιαν ἔχῃ περὶ τὸ πρᾶγμα, προσδεχέσθω· ὅτι οὐχ ὁ χρόνος, ἀλλ' ὁ τρόπος κρίνεται.

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	c. 43. Vom Beten derer, die das Wort hören.	
93. Mulieres autem puerperae (gravidae?) non participentur mysteriis, antequam purificentur. 94. Purificatio earum de eo ita sit: Si partus est masculini sexus, XX dies, si feminini sexus, XL dies. 95. Puerperam non invitent, sed orent ad Deum pro ea, quae peperit (concepit?). 96. Quodsi ante purificationem domum Dei frequentare desiderat, oret cum catechumenis, qui necdum sunt recepti neque digni habiti sunt, qui cum coetu commisceantur.	Wann (ὅταν) der Lehrer aufhört zu lehren (καθηγεῖσθαι sic), so mögen die Katechumenen (κατηχούμενος) allein für sich beten, indem sie von den Gläubigen (πιστός) getrennt sind.	
97. Mulieres sint separatae in loco, ad quem viri omnino non admittuntur.	Und die Frauen mögen stehen, indem sie an einem Ort in der Kirche (ἐκκλησία) ganz allein für sich beten,	

c. XVII § 93. 94. Ibn-al-Assal (ed. Bachmann S. 81): „Hippolyt XVIII (sic) . . . Neve porrigatur puerperae coena sacra, nisi viginti dies praeterierunt apud marem et quadraginta dies apud feminam“.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	sowohl (εἴτε) die gläubigen Frauen als auch (εἴτε) die Katechumenen-(κατηχούμενος) frauen. Wenn sie aber (δέ) aufgehört haben zu beten, so lass sie nicht den Friedenskuss (εἰρήνη) geben; denn (γάρ) noch nicht wurde ihr Kuss rein. Die Gläubigen (πιστός) aber (δέ) mögen sich allein küssen (ἀσπάζεσθαι), und zwar die Männer die Männer, und die Frauen die Frauen; aber (δέ) lass nicht einen Mann eine Frau küssen (ἀσπάζεσθαι).	c. 11. (Lag. 247, 28 ff.) καὶ ὁ διάκονος εἰπάτω πᾶσιν Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ. καὶ ἀσπαζέσθωσαν οἱ τοῦ κλήρου τὸν ἐπίσκοπον, οἱ λαϊκοὶ ἄνδρες τοὺς λαϊκούς, αἱ γυναῖκες τὰς γυναῖκας.
c. XVII, 3. 98. Juniores feminae virgines, quando tempus adest, quo ad gradum mulierum evehuntur, capita velent sicut mulieres grandiores παλλίοις, neque tamen tenui panno utantur.	Alle Frauen aber (δέ) mögen ihr Haupt mit einem Gewand (πάλλιον) bedecken, aber (ἀλλά) [nicht] allein mit einem linnenen εἶδος (?); denn (γάρ) das ist nicht ein Schleier (κάλυμμα).	
c. XVII, 2. 99. Doctor autem		c. 31. (Lag. 269, 12 ff.) ὁ διδά-

c. XVII § 98. παλλίοις. Barb. und Vat. geben verschiedene Transskriptionen von pallium; Vat. am deutlichsten.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
inponat catechumenis manum, antequam illos dimittat.	c. 44. Von der Art, wie man den Katechumenen (κατηχούμενος) die Hand auflegt. Wenn der Lehrer nach dem Gebete den Katechumenen (κατηχούμενος) die Hand auflegt, so möge er beten und sie entlassen; ob (εἴτε) der Lehrer nun ein Geistlicher (ἐκκλησιαστικός) ist oder (εἴτε) ein Laie (λαϊκός), er möge also thun.	σκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω· ἔσονται γὰρ πάντες διδακτοὶ θεοῦ.
c. XVIII. 100. [Mulier, quae peperit, stet extra locum sacrum XL dies, si infans est masculus, LXXX, si est puella. Si intrat in ecclesiam, oret cum catechumenis et puerperis (gravidis?), hoc fiat (— — —), ne per totam vitam foris stare cogantur.]		

c. XVIII § 100. Über diese Interpolation vergl. Kap. I, S. 16 f.

Ibn-al-Assal (ed. Bachmann p. 80 f.): „Hippolyt XVIII: Mulier, quae peperit, maneat extra sacrum quadraginta dies, si mas est; sin autem peperit feminam, octoginta dies“.

peperit. Wörtlich: pariet.

(– — —) Im arabischen Text steht hier ein von Haneberg eingeklammertes, in der Übersetzung übergangenes Wort; = oft (?).

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).
c. XIX. 101. Catechumenus, qui captus et ad martyrium perductus necatusque est, priusquam baptismum reciperet, cum ceteris martyribus sepeliatur; est enim baptizatus proprio sanguine.	Wenn nun ein Katechumen (κατηχούμενος) um des Namens Gottes willen gefangen gehalten wird, so lass ihn nicht schwankend (doppelherzig) sein wegen des Zeugnisses. Denn (γάρ) wenn es geschieht, dass ihm Gewalt angethan und er getötet wird zur Vergebung seiner Sünden, so wird er gerechtfertigt werden; denn (γάρ) er empfing die Taufe (βάπτισμα) in seinem eigenen Blute.
	c. 45. Von denen, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen wollen.
102. Catechumenus baptismo initiandus si ab iis, qui eum adducunt, bono testimonio commendatur, eum illo tempore, quo instruebatur, infirmos visitasse et debiles sustentasse seque ab omni perverso sermone custodisse, laudes cecinisse, numque oderit vanam gloriam, num contempserit superbiam, sibique elegerit humilitatem;	Wenn nun (δέ) die ausgewählt sind, welche bestimmt sind, die Taufe (βάπτισμα) zu empfangen, nachdem ihr Leben (βίος) geprüft worden ist — ob sie nämlich in Ehrbar-(σεμνός)keit gelebt haben, als sie Katechumenen (κατηχούμενος) waren, ob sie die Witwen (χήρα) geehrt, die Kranken besucht, alle guten Werke verrichtet haben —; und wenn die, welche sie eingeführt haben, ihnen bezeugt haben, dass sie in dieser Weise gehandelt, so mögen sie das Evangelium (εὐαγγέλιον) hören. Von der Zeit an nun (δέ), wo

c. XIX § 101—153. Die Hanebergsche Verteilung des c. XIX in 17 §§ findet sich nicht in den codices.
c. XIX § 102. baptismo initiandus. Barb. und Vat. haben verschiedene Formen derselben Bedeutung.

Canones Hippolyti.

103. tunc confiteatur episcopo — huic enim soli de ipso est impositum onus —, ut episcopus eum approbet dignumque habeat, qui fruatur mysteriis; jam enim factus est purus in veritate.

104. Tunc legatur super eum evangelium illius temporis et aliquoties interrogetur ita: Nonne es duplicis cordis, vel cogit te aliqua causa vel pudor? 105. Non enim licet, aliquis regno coelorum illudat; quando enim advenit, ex omnibus cordibus eorum pellit.

106. Qui autem baptizandi sunt, feria quinta hebdomadis laventur aqua et edant. Feria autem sexta jejunent. 107. Mulier autem, cui impuritas accidit, illa vice ne baptizetur, sed ad aliud tempus differatur, quo pura erit.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

sie abgesondert werden sollen, möge man ihnen täglich die Hand auflegen, indem man sie beschwört (ἐξορκίζειν). Wenn nun (δέ) der Tag herannaht, an dem sie getauft (βαπτίζειν) werden sollen, möge der Bischof (ἐπίσκοπος) jeden einzelnen von ihnen beschwören (ἐξορκίζειν), damit er erfährt, dass sie rein sind. Wenn nun (δέ) einer nicht wohlbereitet (καλός) oder (ἤ) nicht rein (καθαρός) ist, so möge er entfernt werden; denn er hörte das Wort nicht im Glauben (πίστις): weil es unmöglich ist, dass der Fremde ewig verborgen bleibt.

Man möge nun (δέ) die, welche zum Taufen (βαπτίζειν) bestimmt sind, unterrichten, dass sie sich baden und sich frei machen und sich waschen an den fünf (sic) Sabbaten (σάββατον). Wenn sich aber (δέ) ein Weib in der Regel der Weiber befindet, möge es entfernt werden und an einem andern

c. XIX § 103. purus ist Konjectur Hanebergs, welche durch die Ä. K.-O. bestätigt wird.

Canones Hippolyti.

108. Die autem sabbati episcopus convocet eos, qui baptizandi sunt, et moneat eos, ut genua flectant capitibus ad orientem conversis, et manus super eos expandat orans, ut malignum spiritum ab omnibus membris eorum expellat. 109. Ipsi vero caveant, ne abhinc operibus et actibus ad illos revertantur. 110. Postquam autem finivit adjurationes eorum, in facies eorum sufflet signetque pectora et frontes, aures et ora eorum. 111. Ipsi autem tota illa nocte vigilias agant sacris sermonibus et orationibus occupati.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

Tage die Taufe (βάπτισμα) empfangen. Die, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen wollen, mögen fasten (νηστεύειν) an dem Rüsttage (παρασκευή) des Sabbat (σάββατον). Am Sabbat (σάββατον) aber (δέ), wenn die, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen wollen, sich an einem Orte versammelt haben nach der Anordnung (γνώμη) des Bischofs (ἐπίσκοπος), möge ihnen allen befohlen werden zu beten und die Kniee zu beugen. Und wenn er seine Hand ihnen auflegt, möge er alle fremden Geister (πνεῦμα) bannen (ἐξορκίζειν), dass sie von ihnen entweichen und nicht wieder von dieser Stunde an zu ihnen zurückkehren. Und wenn er aufgehört hat zu beschwören (ἐξορκίζειν), möge er ihnen ins Antlitz blasen, und wenn er ihre Stirn, ihre Ohren und ihre Nase versiegelt (σφραγίζειν) hat, möge er sie aufstehen lassen. Und sie mögen die ganze Nacht wachbleiben, indem sie sich vorlesen und belehren (καθηγεῖσθαι sic). Lass aber (δέ) die, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen wollen, kein anderes Gefäss hineinbringen, ausser (εἰ μήτι) nur dem, welches jeder wegen des Abendmahls (εὐχαριστία) mit

Canones Hippolyti.

112. Circa gallicinium autem consistant prope fluctuantem aquam maris puram, paratam, sacram. 113. Qui pro infantibus parvis respondent, exuant eos vestimentis suis; qui tamen jam valent, ipsi soli hoc genere praeparationis occupentur. 114. Mulieres autem omnes habeant alias feminas comites, quae vestibus illas exuant. 115. Mulieres deponant ornamenta et aurea et cetera, solvant crinium nodos, ne cum illis descendat in aquam regenerationis quidquam peregrinum de spiritibus peregrinis.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

hineinbringen wird. Denn (γάρ) es geziemt sich für den, der würdig geworden ist, dass er sein Opfer (προσφορά) in der Stunde bringt.

c. 46. Von den Überlieferungen (παράδοσις) der heiligen Taufe (βάπτισμα).

In der Stunde nun (δέ), wann der Hahn (ἀλέκτωρ) krähen wird, mögen sie zuerst über dem Wasser beten. Das Wasser möge in das Taufbecken (κολυμβήθρα) hineinfliessen oder auf dasselbe fliessen. Es (sc. das Wasser) möge aber (δέ) in dieser Weise sein, wenn keine Notlage (ἀνάγκη) vorhanden ist; wenn aber (δέ) eine bleibende und eilige Notlage (ἀνάγκη) ist, so gebraucht (χρᾶσθαι) das Wasser, das ihr finden werdet. Sie mögen sich aber (δέ) entkleiden. Und tauft (βαπτίζειν) zuerst die Kleinen. Alle aber (δέ), welche für sich reden können, mögen reden; die aber (δέ), welche nicht reden können, für die mögen ihre Eltern reden oder (ἤ) ein anderer, der zu ihrer Familie (γένος) gehört. Danach sollt ihr die

c. XIX § 112. fluctuantem aquam maris puram, paratam, sacram. So Vat.; Barb.: „aquam maris (————) puram, paratam, sacram.

Canones Hippolyti.

116. Episcopus autem oret super oleo exorcismi illudque tradat presbytero. 117. Deinde oret super oleo unctionis, quod est oleum gratiarum actionis, idque alii presbytero tradat. 118. Ille autem, qui oleum exorcismi manu tenet, a sinistra episcopi stet, qui autem unctionis oleum tenet, stet a dextra episcopi.

119. Qui autem baptizatur, facie ad occidentem

„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).

erwachsenen Männer taufen, zuletzt aber (δέ) die Frauen, nachdem sie alle ihr Haar aufgelöst und den Gold- und Silberschmuck (κόσμησις), den sie tragen, abgelegt haben; lass keinen ein fremdes Ding (εἶδος ἀλλότριον) mit ins Wasser nehmen. In der Stunde aber (δέ), welche man zum Taufen (βαπτίζειν) bestimmt hat, möge der Bischof (ἐπίσκοπος) über dem Öl danken (εὐχαριστεῖν), und es in ein Gefäss (σκεῦος) thun, und es das Öl der Danksagung (εὐχαριστία) nennen. Dann soll er anderes Öl nehmen und über ihm beschwören (ἐξορκίζειν) und es das Öl der Beschwörung (ἐξορκισμός) nennen. Und ein Diakon (διάκονος) trägt das Öl der Beschwörung (ἐξορκισμός) und steht zur Linken des Presbyters (πρεσβύτερος), und ein anderer Diakon (διάκονος) nimmt das Öl der Danksagung (εὐχαριστία) und steht zur Rechten des Presbyters (πρεσβύτερος). Und wenn der Presbyter (πρεσβύτερος) jeden einzelnen von denen, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen sollen, anfasst, möge er ihm befehlen, dass er mit folgenden Worten entsage (ἀποτάσσεσθαι): Ich entsage

Canones Hippolyti.

versa dicat ita: Renuntio tibi, o satana, cum omni pompa tua. 120. Ubi autem haec dixit, presbyter ungat eum oleo exorcismi, super quo oraverat, ut recederet ab eo omnis spiritus malignus. 121. Deinde presbytero, qui super aquam stat, tradit presbyterque, diaconi munere fungens, prehensa manu ejus dextra vertit faciem ejus ad orientem in aqua.

122. Antequam in aquam descendat, facie ad orientem conversa stans super aquas ita dicit, postquam oleum exorcismi nactus est: Ego credo et me inclino coram te et coram tota pompa tua, o pater et fili et spiritus sancte. 123. Tunc descendat in aquas, presbyter autem manum suam capiti ejus imponat eumque interroget his verbis: 124. Credisne in Deum, patrem omnipotentem? 125. Baptizandus respondet: Ego credo; tum prima vice immergitur aquae, dum (ille) manum capiti ejus impositam relinquit. Altera vice eum his verbis interrogat: 126. Credisne in Jesum Christum, filium Dei, quem peperit Maria virgo ex spiritu sancto, 127. [qui venit ad salvandum genus humanum], 128. qui crucifixus

c. XIX § 124—133. Über das Symbol vergl. Kap. VII.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

(ἀποτάσσεσθαι) dir, Satanas (σατανᾶς), und all deinem Dienst und allen deinen Werken. Und wenn er allen diesen entsagt (ἀποτάσσεσθαι) hat, möge er ihn mit dem Öl der Beschwörung (ἐξορκισμός) salben mit folgenden Worten: Jeder Geist (πνεῦμα) möge sich von dir entfernen. Und in dieser Weise möge er ihn nackt dem Bischof (ἐπίσκοπος) übergeben oder (ἤ) dem Presbyter (πρεσβύτερος), welcher an dem Tauf- (βαπτίζειν) Wasser steht.

Desgleichen nun (ὁμοίως δέ) möge der Diakon (διάκονος) mit ihm ins Wasser gehen, und möge zu ihm sagen, indem er ihm angiebt, dass er sage: Ich glaube (πιστεύειν) an den wahrhaftigen Gott allein, den Vater, den allmächtigen (παντοκράτωρ); und seinen eingeborenen (μονογενής) Sohn, Jesus Christus, unsern Herrn und Heiland, und an seinen heiligen Geist (πνεῦμα), den allbelebenden, die wesensgleiche Dreieinigkeit (τριὰς ὁμοούσιος), eine einzige Gottheit, eine einzige Herrschaft, ein einziges König-

Canones Hippolyti.

est [pro nobis] sub Pilato Pontio, qui mortuus est et resurrexit a mortuis tertia die, et ascendit ad coelos, sedetque ad dextram patris, et veniet judicaturus vivos et mortuos? 129. Respondet: Ego credo, et altera vice immergitur aquae. Interrogatur autem tertio: 130. Credisne in spiritum sanctum, 131. [παράκλητον, procedentem a patre filioque?] 132. Respondet: Credo, et tertio immergitur aquae. 133. Singulis vicibus autem dicit: Ego te baptizo in nomine patris et filii et spiritus sancti, [qui aequalis est.]

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

tum, einen einzigen Glauben (πίστις), eine einzige Taufe (βάπτισμα), in der heiligen katholischen (καθολική) apostolischen (ἀποστολική) Kirche (ἐκκλησία), zum ewigen Leben. Amen (ἀμήν). Der aber (δέ), welcher [die Taufe] empfängt, möge in Bezug auf (κατά) dies alles sagen: Ich glaube (πιστεύειν) also. Und der, welcher [die Taufe] vollzieht, soll seine Hand auf das Haupt dessen, der [sie] empfängt, legen und ihn drei Mal untertauchen, indem er dieses jedes (κατά) Mal bekennt (ὁμολογεῖν). Und danach möge er weiter sprechen: Glaubst du (πιστεύειν) an unsern Herrn Jesus Christus, den einzigen Sohn Gottes, des Vaters, dass er Mensch geworden ist durch ein Wunder um unsertwillen, in einer nicht festzustellenden Einheit, durch seinen heiligen Geist (πνεῦμα), von der heiligen Jungfrau (παρθένος) Maria, ohne männlichen Samen (σπέρμα), und dass er gekreuzigt (σταυροῦν) worden ist für uns unter Pontius Pilatus, gestorben ist aus eigenem Willen für unser Heil zugleich, auferstanden ist am dritten Tage, befreit hat die Gefesselten, aufgestiegen ist zu den Himmeln, sich gesetzt hat zur Rechten seines

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).
134. Ubi ex aqua ascendit, presbyter prehendit chrisma εὐχαριστίας et signat frontem et os et pectus ejus signo crucis ungitque totum corpus ejus et caput et faciem ejus dicens: Ego te ungo in nomine patris et filii et spiritus sancti. 135. Deinde panno eum abstergit (— — — —) et vestibus indutum in ecclesiam introducit. 136. Ibi episcopus manum imponens omnibus, qui baptizati sunt, haec orat dicens: 137. Benedicimus tibi, omnipotens domine Deus, quia hos dignos reddidisti, qui iterum nascerentur, et super quos spiritum tuum sanctum effundis, ut jam uniti sint	guten (ἀγαθός) Vaters in den Höhen, und wiederkommt zu richten (κρίνειν) die Lebendigen und die Toten gemäss (κατά) seiner Offenbarung und seinem Königtum? Und glaubst du (πιστεύειν) an den heiligen, guten (ἀγαθός) und belebenden Geist (πνεῦμα), welcher das All reinigt, in der heiligen Kirche (ἐκκλησία)? [Wiederum (πάλιν) möge er weiter sagen: Ich glaube. Und sie mögen herauf aus dem Wasser gehen, und der Presbyter (πρεσβύτερος) möge ihn salben mit dem Öle der Danksagung (εὐχαριστία), indem er sagt: Ich salbe dich mit heiligem Öle im Namen Jesu Christi. Ebenso salbt er die übrigen, jeden einzelnen, und bekleidet sie. Und sie mögen hinein in die Kirche (ἐκκλησία) gehen, der Bischof (ἐπίσκοπος) möge seine Hand auf sie legen in innigem Wunsche, indem er also spricht: O Herr und Gott, wie du diese hast würdig werden lassen, dass sie die Vergebung ihrer Sünden für die künftige Ewigkeit empfangen, so mache sie würdig, dass sie erfüllt werden mit deinem heiligen Geiste (πνεῦμα),

c. XIX § 135. (— — — —) Arabisch wörtlich: „und bewahrt es ihm“.

Canones Hippolyti.

corpori ecclesiae numquam separandi operibus alienis. 138. Da potius quibus jam dedisti remissionem peccatorum etiam ἀῤῥαβῶνα regni tui per dominum nostrum Jesum Christum, per quem tibi cum ipso et cum spiritu sancto gloria in saecula saeculorum. Amen.

139. Deinde insignit frontes eorum signo caritatis osculaturque eos dicens: Dominus vobiscum. 140. Et baptizati respondent: Et cum spiritu tuo. Sic in singulis, qui baptizati sunt, facit.

141. Jam cum toto populo orant, qui eos osculentur gaudentes cum iis cum jubilatione.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

und sende hernieder auf sie deine Gnade, damit (ἵνα) sie dir nach (κατά) deinem Willen dienen. Denn dein ist der Ruhm, o Vater und Sohn und heiliger Geist (πνεῦμα), in der heiligen Kirche (ἐκκλησία), jetzt und alle Zeit und bis in alle Ewigkeit.

Und er giesst das Öl der Danksagung (εὐχαριστία) auf seine Hand und legt seine Hand auf sein Haupt, indem er also spricht: Ich salbe dich mit heiligem Öle durch Gott, den Vater, den Allmächtigen (παντοκράτωρ), und Jesus Christus und den heiligen Geist (πνεῦμα). Und er soll auf seine Stirn versiegeln (σφραγίζειν), indem er ihn auf den Mund küsst, und er soll sprechen: Der Herr sei mit dir. Und der, welcher versiegelt wird (σφραγίζειν), soll antworten: *καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.* Also thut jeder einzelne mit den übrigen. Und das ganze Volk (λαός) bete zugleich, und alle die, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen, sollen beten; sie mögen Frieden (εἰρήνη) sagen mit ihrem Munde. Die Diakonen (διάκονος) mögen das Opfer (προσφορά) dem Bischof (ἐπίσκοπος) bringen, und er dankt über [dem]

Canones Hippolyti.

142. Deinde diaconus [incipit sacrificare], episcopus autem defert reliquias mysteriales [corporis et sanguinis domini nostri]. 143. Quando autem finivit, communicat populum stans ad mensam [corporis et sanguinis domini]. 144. Et presbyteri portant alios calices lactis et mellis, ut doceant eos, qui communicant, iterum se natos esse ut parvuli, quia parvuli communicant lac et mel. 145. Presbyteris non praesentibus ad portandos illos calices portentur a diaconis. 146. Deinde porrigat illis episcopus de corpore Christi dicens: Hoc est corpus Christi; illi vero dicant: Amen; 147. et ei, quibus (ille) calicem

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

Brot, weil [es] die Gestalt des Fleisches (σάρξ) Christi, und [über dem] Becher mit Wein, denn er ist das Blut Christi, welches vergossen werden wird (sic) für alle, die an ihn glauben, und [über] Milch und Honig, die gemischt sind zur Erfüllung der Verheissungen der Väter; denn Er hat gesprochen: Ich will euch geben ein Land, das von Milch und Honig fliesst.] Dies ist das Fleisch (σάρξ) Christi, welches er uns gegeben hat, damit wir davon ernährt werden wie Kinder, nämlich die, welche an ihn glauben (πιστεύειν); es wird die Bitternisse des Herzens auflösen durch die Süssigkeit des λόγος.

---

c. XIX § 142 [incipit sacrificare] cf. c. III § 20: „diaconus afferat oblationes“. Danach ist dies zu verstehen; doch cf. die folgende Anmerkung.

defert reliquias mysteriales [corporis et sanguinis domini nostri]. cf. c. III § 20: „qui factus est episcopus, imponat manum super oblationibus una cum presbyteris, dicens“ etc. So ist dieser unverständliche Satz zu interpretieren, wie auch das „quando autem finivit“ § 143 zeigt. Man ist übrigens versucht, hier eine Textverschiebung zu konstatieren, so dass ursprünglich dagestanden hätte: „Deinde diaconus defert reliquias mysteriales [corporis et sanguinis domini nostri], episcopus autem [incipit sacrificare]; quando autem finivit“ etc.; auch die Ä. K.-O. könnte dafür angeführt werden. Damit wäre der Sinn hergestellt, wenn auch die Ausdrücke der Zeit vor Cyprian bezw. Euseb nicht entstammen können. Doch wird „reliquiae mysteriales“ original sein; mysteriales aus *προσφορά* entstanden; *τὰ περισσεύματα τῆς προσφορᾶς* deutet darauf hin, dass die h. Speise aus den Oblationen genommen wurde.

mysteriales ist Hanebergs ansprechende Konjektur.

Canones Hippolyti.

porrigit dicens: Hic est sanguis Christi, dicant: Amen. 148. Postea autem sumant lac et mel in memoriam saeculi futuri et dulcedinis bonorum, quae sunt studium ejus, qui non redit ad amaritudinem; neque dissipentur. 149. Jam vero facti sunt christiani perfecti, qui fruuntur corpore Christi et progrediuntur in sapientia, ut illustrentur mores eorum virtutibus, non tantummodo coram se ipsis, sed etiam coram omnibus gentibus, quae non sine invidia admirabuntur profectum eorum, qui gloriantur, ipsorum mores superiores et praestantiores esse moribus ceterorum hominum.

150. [Ii vero, qui baptizantur, cum ceteris, qui

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

Alles dieses also erklärt (giebt Erklärung, λόγος) der Bischof (ἐπίσκοπος) dem, der die Taufe (βάπτισμα) empfangen soll. Wenn nun der Bischof (ἐπίσκοπος) jetzt das Brot gebrochen, möge er jedem von ihnen ein Stück (κλάσμα) geben mit den Worten: Dies ist das Brot des Himmels, der Leib (σῶμα) Jesu Christi. Der Empfänger möge antworten: Amen (ἀμήν). Wenn aber (δέ) nicht mehr Presbyter (πρεσβύτερος) da sind, mögen die Diakonen (διάκονος) den Becher (ποτήριον) nehmen, sich in Ordnung (εὐταξία) hinstellen und ihnen das Blut Jesu Christi, unsers Herrn, geben und den mit der Milch und den mit dem Honig. Es möge der, welcher den Becher (ποτήριον) giebt,

---

c. XIX § 148. studium ejus korrigiert Haneberg unnötiger Weise zu „in eo“.

c. XIX § 149. progrediuntur. Das arabische Wort ist, wie Prof. Stern vermutet, eine Übersetzung des griechischen *προκόπτειν*, was durch die Ä. K.-O. vollauf bestätigt wird. Haneberg schlägt vor, zu lesen: „et sunt haeredes in sapientia“.

c. XIX § 150—153. Die Entscheidung, ob diese §§ für ursprünglich, oder für interpoliert zu halten sind, ist besonders schwierig; die Gründe für und wider wiegen sich nahezu auf. Für die Echtheit kann angeführt werden, dass dieselben nichts enthalten, was innerhalb der C. H. nicht denkbar wäre (cf. c. XX § 154 ff. und c. XXVIII § 205), dass sogar einige Ausdrücke an die C. H. (cf. § 151 „contrariatur Deo eumque contemnit“ mit c. XX § 156: „extra canonem versatur Deoque ipsi adversatur“) und die Ä. K.-O. (cf. § 150 „illud enim non aestimaretur jejunium, sed peccatum“ mit c. 55 init.: „Nicht soll das Fasten einem solchen angerechnet werden, wenn er gierig ist vor der Stunde, welche das Ende

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).
illorum jejunio sunt adstricti, nihil gustabunt, antequam sumserint de corpore Christi; illud enim non aestimaretur jejunium, sed peccatum. 151. Si huic contrarians ante communionem corporis aliquid sumserit, contrariatur Deo eumque contemnit. 152. Finita autem missa conceditur illi, ut edat quod vult. 153. Omnes autem catechumeni congregentur, ut illis sufficiat doctor unus, qui illos sufficienter instruat orando et flectendo genua, neque gustent quidquam, antequam ii, qui baptizati sunt, communionem corporis et sanguinis finierint.] c. XX, 1. 154. Diebus jejunii, qui constituti	sagen: Dies ist das Blut Jesu Christi, unsers Herrn; und der Empfänger wiederum antworten: Amen (ἀμήν). Wenn dies aber (δέ) geschehen ist, möge sich jeder beeifern (σπουδάζειν), alles Gute zu thun und Gott zu gefallen und recht zu leben (πολιτεύεσθαι), indem er sich der Kirche (ἐκκλησία) hingiebt, indem er das thut, was er gelernt hat, indem er fortschreitet (προκόπτειν) in dem Dienste Gottes. Dieses aber (δέ) haben wir euch in Kürze übergeben in Betreff der heiligen Taufe (βάπτισμα) und des heiligen Opfers (προσφορά), da (ἐπειδή) ihr ja vollständig unterrichtet (καθηγεῖσθαι sic) worden seid

des Fastens ist“) anklingen. Um so schwerer fällt aber dagegen ins Gewicht, dass die §§ in der Ä. K.-O. nicht benutzt sind, obwohl sie ganz im Sinne derselben wären. Vor allem aber ist bestimmend, dass die §§ am Schlusse der detaillierten, alle Einzelheiten berücksichtigenden Taufbeschreibung, die durch den § 149 offenbar abgeschlossen wird, den Eindruck eines Nachtrags machen müssen. Denn §§ 150 und 151 an ihre sinngemässe Stelle zu setzen, hinter § 111, geht nicht an, weil die folgenden §§ 152 und 153, die von ihnen unabtrennbar sind, sich dort dem Zusammenhang nicht fügen würden. Die §§ sind hier an ihrer richtigen Stelle, angefügt von einem Autor, der auf das Fasten vor der Taufe mehr Gewicht legte, als der Verfasser der C. H.

c. XX § 154—156. Der Bericht, bezw. die Übersetzung Bunsens (a. a. O.) — von W. Cureton nach dem cod. Rich. 7211 des British Museum angefertigt (cf. oben S. 5 f.) — lautet: [— — — haben ergeben, dass der erste (c. 20) nur vom Fasten am Mittwoch und Freitag und in der Fastenzeit handele.] „Wer da mehr thut, als dies, der soll seinen Lohn empfangen; und wer dies übertritt, ausser wegen Krankheit und dringender Nothwendigkeit, verletzt den Canon und

Canones Hippolyti.

sunt in canonibus, feria quarta et sexta [et quadraginta], — — — 155. Qui autem alia jejunia superaddit ad haec, mercedem acquiret. 156. Qui autem huic adversatur neque morbo neque infortunio vel necessitate excusatus, extra canonem versatur Deoque adversatur, [qui pro nobis jejunavit.]

c. XXXII. 157. Virginum et viduarum est, ut

„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).

über die Auferstehung des Fleisches (σάρξ) und alles übrige gemäss (κατά) dem, wie es geschrieben steht. Wenn es sich aber (δέ) geziemt, etwas anderes zu sagen, so möge der Bischof (ἐπίσκοπος) es denen, welche die Taufe (βάπτισμα) empfangen wollen, in Ruhe sagen; lass es aber (δέ) nicht die Ungläubigen (ἄπιστος) wissen, es sei denn (εἰ μήτι) dass sie zuerst die Taufe (βάπτισμα) empfangen haben. Dies ist der weisse Stein (ψῆφος), von dem Johannes also gesprochen hat: Es ist ein neuer Name auf ihn geschrieben, den niemand kennt, ausser (εἰ μήτι) dem, welcher den Stein (ψῆφος) empfangen wird.

c. 47. Vom Fasten (νηστεία).

Die Witwen (χήρα) und die Jungfrauen (παρ-

---

streitet gegen Gott". Beachtenswert ist, dass dort das „qui pro nobis jejunavit" fehlt, wodurch dem Autor der C. H. der Verdacht des „Patripassianismus" genommen wird.

§ 154 [et quadraginta]. Die Bestimmung widerspricht dem zweifellos echten c. XXII § 195: „hebdomas, qua Judaei pascha agunt, ab omni populo — — — observetur", wonach 6 Tage vor Ostern gefastet werden soll, wie auch Dionys von Alexandrien (ep. canon. Routh: rel. sacr.[2] III, S. 229: ἐπεὶ μηδὲ τὰς ἓξ τῶν νηστειῶν ἡμέρας ἴσως μηδὲ ὁμοίως πάντες διαμένουσιν·) voraussetzt. Die 40tägige Fastenzeit findet sich zuerst bei Origenes (hom. 10 in Lev. § 2: habemus enim quadragesimae dies jejuniis consecratos). Am Schluss scheint nur das Wort „jejunent" ausgefallen zu sein.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).
saepe jejunent et orent in ecclesia. 158. Clericis libera sit facultas voluntarie jejunandi. Episcopus autem jejunio non se obstringat, nisi clerus cum ipso jejunet. 159. Si quis autem oblationem facere intendit, [quo tempore presbyter in ecclesia non adest, diaconus loco ejus fungatur in omnibus rebus, cum exceptione solius portandi sacrificii magni et orationis.] 160. Si distribuitur oblatio, distribuatur etiam eleemosyna pauperibus; haec autem dispertiatur pauperibus ante occasum solis a populo. 161. Si quid de necessario reliquum est, distribuant postero mane; et si iterum quid restat, tertio die. 162. Ab eo	θένος) mögen oftmals fasten (νηστεύειν) und in der Kirche (ἐκκλησία) beten. Die Presbyter (πρεσβύτερος) desgleichen (ὁμοίως) und die Laien (λαϊκός) mögen zur Zeit, wann sie wollen, fasten (νηστεύειν). Dem Bischof (ἐπίσκοπος) aber (δέ) ist es unmöglich zu fasten (νηστεύειν), ausser (εἰ μήτι) an dem Tage, an dem das ganze Volk (λαός) fasten wird (νηστεύειν). Denn (γάρ) es wird geschehen: Jemand will etwas in die Kirche (ἐκκλησία) nehmen, und es ist ihm unmöglich, [es] abzuschlagen (ἀρνεῖσθαι). Wenn er aber (δέ) das Brot bricht, wird er jedenfalls (πάντως) das Brot kosten. Indem er es aber (δέ) isst

c. XXXII § 158 clerus wird in „populus" zu korrigieren sein, gemäss der Ä. K.-O. Dasselbe wissen wir aus Tertullian, de jejun. 13 (Reiff. u. Wiss. I. 291, 27 ff.): „Bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare jejunia adsolent", während über ein Separatfasten des Klerus nichts bekannt ist. Überhaupt liegt es nahe, den zerstörten Zusammenhang der C. H. nach der Ä. K.-O. wiederherzustellen. Der Bischof soll nicht fasten, ausser wenn er der ganzen Gemeinde Fasten vorschreibt (oder: ausser an den herkömmlichen Fasttagen), weil sonst eine Agape von Gemeindegliedern gehalten werden könnte, und er, zur Teilnahme aufgefordert, dies nicht abschlagen soll. Die dabei erwähnten Oblationen hätten zum Folgenden übergeleitet. Aus der Erwähnung der Agape wäre durch ein nicht mehr aufzuhellendes Misverständnis (wohl eines Übersetzers) der völlig unverständliche, eingeklammerte Absatz entstanden, der schon wegen des „portandi sacrificii magni", das hier den Diakonen im Gegensatz zu c. III § 20 und c. XXXI § 216 untersagt wird, für unecht zu halten ist. Über die Stellvertretung des Diakons bei der Agape cf. c. XXXV § 180.

c. XXXII § 160 distribuitur Barb.; Vat.: tollitur.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).
autem, in cujus domo asservatur, nihil computetur	und andere Gläubige (*πιστός*) mit ihm, mögen sie aus der Hand des Bischofs (*ἐπίσκοπος*) nur einen Brocken (*κλάσμα*) Brot empfangen, bevor jeder einzelne das Brot bricht, das er hat. Denn (*γάρ*) ein Segen ist dies, und nicht ein Sakrament (*εὐχαριστία*), wie der Leib (*σῶμα*) des Herrn.

	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
ex iis rebus; sola misericordia eaque tota afferat ei, qui eam exhibet, computatam mercedem. 163. Qui distribuit, nihil obtineat; nam panis pauperum diutius moratur in domo ejus per negligentiam. 164. Si agape fit vel coena ab aliquo pauperibus paratur *κυριακῇ* tempore accensus lucernae, praesente episcopo surgat diaconus ad accendendum. 165. Episcopus autem oret super eos et eum, qui invitavit illos. 166. [Et neces-		

c. XXXII § 166 missae. Der Satz ist hier eingesprengt, der Ä. K.-O. unbekannt, schon deswegen verdächtig. Auch findet die *εὐχαριστία* nach den C. H. nicht am Anfang des Gottesdienstes statt (cf. Kap. VI, a). Die Bestimmung setzt

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
saria est pauperibus εὐχαριστία, quae est in initio missae.] 167. Missos autem faciat eos, ut separatim recedant, antequam tenebrae oboriantur. 168. Psalmos recitent, antequam recedant.		c. 42. (Lag. 276, 3 ff.) ἐπιτελείσθω δὲ τρίτα τῶν κεκοιμημένων ἐν ψαλμοῖς καὶ ἀναγνώσεσιν* καὶ προσευχαῖς διὰ τὸν διὰ τριῶν ἡμερῶν ἐγερθέντα, καὶ ἔννατα* εἰς ὑπόμνησιν τῶν περιόντων καὶ τῶν κεκοιμημένων, καὶ τεσσαρακοστὰ κατὰ τὸν παλαιὸν τύπον (Μωσῆν γὰρ οὕτως ὁ λαὸς ἐπένθησεν), καὶ ἐνιαύσια ὑπὲρ μνείας
c. XXXIII, 1. 169. Si fit ἀνάμνησις (fiunt ἀναμνήσεις) pro iis, qui defuncti sunt, primum antequam consideant mysteria sumant; neque tamen die prima. 170. Post oblationem distribuatur eis panis ἐξορκισμοῦ, antequam consideant.	c. 48. Von der Stunde zu essen. Alle nun (δέ) sollen, bevor sie trinken, einen Becher nehmen und über ihm das Dankgebet sagen (εὐχαριστεῖν) und essen und trinken, wenn sie in dieser Weise gereinigt sind.	αυτοῦ· καὶ διδόσθω ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ πένησιν εἰς ἀνάμνησιν αὐτοῦ.
c. XX, 2. 171. Catechumenis autem curante episcopo mittatur panis oratione purgatus, ut ecclesiae associentur.		c. 43. ταῦτα δὲ περὶ εὐσεβῶν λέγομεν· περὶ γὰρ ἀσεβῶν ἐὰν τὰ τοῦ κόσμου δῷς πένησιν, οὐδὲν ὀνήσεις αὐτόν· ᾧ γὰρ περιόντι ἐχθρὸν ἦν τὸ θεῖον, δῆλον ὅτι καὶ μεταστάντι· οὐ γὰρ ἔστιν
c. XXXIII, 2. 172. Non sedeat	Den Katechumenen (κατηχούμενος) aber (δέ) soll ein Bann-	

endlich — wenn ich sie richtig verstehe — einen so schlechten Kirchenbesuch voraus, dass selbst die Armen, welche am Schluss des Gottesdienstes Wohlthaten empfangen, demselben nicht von Anfang an beiwohnen; das ist innerhalb der C. H. schwer denkbar; sie zeigen überall kleine, aber wohlgeordnete Verhältnisse.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
cum eis aliquis catechumenus in agapis κυριακαῖς.	(ἐξορκισμός) Brot und ein Becher gegeben werden.	ἀδικία παρ᾽ αὐτῷ. δίκαιος γὰρ ὁ κύριος καὶ δικαιοσύνας ἠγάπησεν· καὶ Ἰδοὺ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ.
	c. 49. Darüber, dass es sich nicht schickt, dass die Katechumenen (κατηχούμενος) mit den Gläubigen (πιστός) essen.	
	Lass die Katechumenen (κατηχούμενος) bei dem Mahle (δεῖπνον) des Herrn sich nicht mit den Gläubigen (πιστός) hinsetzen. Der, welcher isst, möge aber (δέ) gedenken dessen, der ihn eingeladen hat, jedes (κατά) Mal wann gegessen wird. Denn (γάρ) deswegen hat er sie gebeten, dass sie unter sein Dach hineinkommen.	
	c. 50. Darüber, dass es sich schickt, verständig (ἐπιστήμη) und mässig zu essen.	
173. Edant bibantque ad satietatem, neque vero ad ebrietatem;	Ihr esst aber (δέ) und trinkt mit Anstand; trinkt nicht, dass	c. 44. ἐν δὲ ταῖς μνείαις αὐτῶν καλούμενοι μετὰ εὐταξίας

Canones Hippolyti.

sed in divina praesentia cum laude Dei.

c. XXXIV. 174. Ne quis multum loquatur neve clamet, ne forte vos irrideant, neve sint scandalo hominibus, ita ut in contumeliam vertatur qui vos invitavit, cum appareat, vos a bono ordine aberrare. 175. Sed potius invitent eum constanter et totam familiam ejus et videat(ur) modestia uniuscujusque nostrum et obtineatur magna dignitas exemplis illis, quae in nobis conspiciuntur. 176. Oret autem quisque, ut sancti introeant sub tectum ejus; dicit enim salvator noster: Vos estis sal terrae.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

ihr trunken werdet, damit niemand euch verspotte und der, welcher euch eingeladen hat, betrübt werde (λυπεῖν) über eure Ausgelassenheit, sondern (ἀλλά) damit er bete, dass die Heiligen zu ihm eintreten; denn (γάρ) Er sprach: Ihr seid das Salz der Erde.

Wenn euch alle eure Anteile (μερίς) zugleich gegeben werden, so sollst du nur deinen Teil nehmen. Wenn ihr aber (δέ) andrerseits zum Essen eingeladen werdet, sollt ihr nur essen, bis ihr

Const. Apost. VIII.

ἑστιᾶσθε καὶ φόβου θεοῦ, ὡς δυνάμενοι καὶ πρεσβεύειν ὑπὲρ τῶν μεταστάντων. πρεσβύτεροι γὰρ καὶ διάκονοι χριστοῦ ὑπάρχοντες, νήφειν ὀφείλετε πάντοτε καὶ πρὸς ἑαυτοὺς καὶ πρὸς ἑτέρους, ἵνα δύνησθε τοὺς ἀτακτοῦντας νουθετεῖν. λέγει δὲ ἡ γραφή Οἱ δυνάσται θυμώδεις εἰσίν· οἶνον μὴ πινέτωσαν, ἵνα μὴ πιόντες ἐπιλάθωνται τῆς σοφίας καὶ ὀρθὰ κρίνειν οὐ μὴ δύνωνται. οὐκοῦν καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι μετὰ θεὸν τὸν παντοκράτορα καὶ τὸν ἠγαπημένον αὐτοῦ υἱὸν δυνάσται ὑπάρχουσι τῆς ἐκκλησίας; τοῦτο δέ φαμεν, οὐχ ἵνα μὴ πίνωσιν (ἄλλως γὰρ οὐκ ἔστιν ὑβρίσαι τὸ ὑπὸ θεοῦ γενόμενον εἰς εὐφροσύνην), ἀλλ᾽ ἵνα μὴ παροινῶσιν. οὐ γὰρ εἶπεν ἡ γραφὴ μὴ πίνειν

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
177. Quando autem episcopus sermocinatur sedens, ceteri lucrum habebunt neque ipse sine lucro erit.	genug habt, damit der, welcher dich eingeladen hat, das was ihr übrig gelassen habt denen, die er will, schicke, da (ὡς) die Überbleibsel den Heiligen gehören, und er sich darüber freue, dass ihr zu ihm gekommen seid. Wenn aber (δέ) die Eingeladenen essen, mögen sie in Ruhe essen, nicht mit Streit. Aber (ἀλλά) wenn der Bischof (ἐπίσκοπος) einen auffordert (προτρέπειν), ein Wort zu suchen, möge er ihm entsprechen; und wenn der Bischof (ἐπίσκοπος) redet, mögen alle schweigen in Sittsamkeit, bis er wieder fragt.	οἶνον, ἀλλὰ τί φησιν; Μὴ πῖνε οἶνον εἰς μέθην· καὶ πάλιν Ἄκανθαι φύονται ἐν χειρὶ μεθύσου. τοῦτο δὲ οὐ περὶ τῶν ἐν κλήρῳ μόνον φαμέν, ἀλλὰ καὶ περὶ παντὸς λαϊκοῦ χριστιανοῦ, ἐφ᾽ οὗ ἐπικέκληται τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ· καὶ αὐτοῖς γὰρ εἴρηται Τίνι οὐαί; τίνι θόρυβος; τίνι ἀηδίαι καὶ λέσχαι; τίνος πελιδνοὶ* οἱ ὀφθαλμοί; τίνι συντρίμματα διακενῆς; οὐ τῶν ἐγχρονιζοντων ἐν οἴνῳ καὶ τῶν κατασκοπουμένων ποῦ πότοι γίνονται;
178. Si autem absente episcopo presbyter adest, omnes ad eum convertantur, quia ipse superior est ceteris in Deo, honorentque eum sicut honoratur episcopus, neve contumaciter illi adversentur.	Wenn aber (δέ) kein Bischof (ἐπίσκοπος) da ist, sondern (ἀλλά) nur Gläubige (πιστός) beim Mahle (δεῖπνον) sind, so mögen sie vom Presbyter (πρεσβύτερος) Segensbrot (εὐλογία) empfangen, wenn er	

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
179. Ipse vero distribuat panem ἐξορκισμοῦ, antequam consideant, ut Deus agapen eorum praeservet a timore inimici utque surgant salvi in pace.	da ist. Wenn er aber (δέ) nicht da ist, so mögen sie es von einem Diakon (διάκονος) empfangen. Ebenso (ὁμοίως) soll der Katechumen (κατηχούμενος) das Brot des Bannes (ἐξορκισμός) empfangen.	
c. XXXV. 180. Diaconus in agape absente presbytero vicem gerat presbyteri, quantum pertinet ad orationem et fractionem panis, quem invitatis distribuat.		
181. Laico autem non convenit, ut signet panem, sed tantummodo frangat, nihil praeterea faciat.	Wenn die Laien (λαϊκός) aber (δέ) bei einander sind ohne die Kleriker (κληρικός), so mögen sie verständig (ἐπιστήμη) essen; der Laie (λαϊκός) aber (δέ) darf nicht Segensbrot (εὐλογία) austeilen.	
182. Si clericus omnino non adest, quilibet suam partem comedat cum gratiarum actione, ut videant gentes mores vestros cum invidia.	c. 51. Darüber, dass es sich schickt, mit Dank zu essen. Jeder einzelne aber (δέ) möge mit Dank im Namen Gottes essen; denn (γάρ) das ziemt sich für den	

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	Gottesdienst, damit wir alle wach seien (νήφειν) und die Heiden (ἔθνος) uns beneiden.	
183. Si quis viduis coenam parare vult, curet, ut habeant coenam et ut dimittantur, antequam sol occidat. 184. Si vero sunt multae, caveatur, ne fiat confusio neve impediantur, quominus ante vesperam dimittantur. 185. Unicuique autem earum tribuatur sufficiens cibus potusque. Sed abeant, antequam nox advesperascat.	c. 52. Von dem Mahle (δεῖπνον) der Witwen (χήρα). Wenn jemand einmal die Witwen (χήρα) einladen will, so möge er alle, die alt geworden sind, speisen und sie entlassen, bevor es Abend geworden. Und wenn es ihnen unmöglich ist, wegen des Loses (κλῆρος), das sie erhalten haben (κληροῦν), [zu kommen,] so möge er ihnen Wein und etwas zu essen geben, und sie sollen es in ihrem Hause, wie sie es wollen, essen.	

c. XXXV § 185. Hier ist im Gegensatz zu § 183 der Fall ins Auge gefasst, dass die Witwen durch irgend einen Umstand nicht in der Lage sind, im Hause des Gastgebers selbst die Mahlzeit einzunehmen; es soll ihnen daher Speise und Trank mitgegeben werden. Deutlich sagt dies die Ä. K.-O. Vielleicht ist in § 185 ein Vordersatz ausgefallen; etwa: „Si in domo invitantis edere prohibentur“, doch ist diese Annahme nicht nötig, da schon in § 184 die Bedingung für diesen Fall gegeben sein könnte. Dann ist freilich auffallend die Wiederholung der Vorschrift, dass die Witwen vor Sonnenuntergang sich trennen sollen.

Canones Hippolyti.

c. XXXVI. 186. Qui habet primitias fructuum terrae, ad episcopum in ecclesiam eas deferat; 187. eodem modo primitias areae et primitias torcularium, olei, mellis, lactis, lanae et primitias mercedis pro labore manuum. Haec omnia deferantur ad episcopum cum primitiis arborum. 188. Sacerdos autem, qui illa recipit, ante omnia super illis gratias agat Deo, [extra velum adstante eo, qui illa attulit.] Sacerdos autem sic dicat: 189. Gratias agimus tibi, omnipotens domine Deus, quia nos fecisti dignos, qui hos fructus videamus, quos terra

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

c. 53. Von den Früchten (καρπός), die man dem Bischof (ἐπίσκοπος) darbringen (προσενεγκεῖν) soll.

Alle mögen sich beeifern (σπουδάζειν), zu jeder Zeit dem Bischof (ἐπίσκοπος) die Erstlinge (ἀπαρχή) der Früchte (καρπός) ersten Wachstums (γέννημα) hinzubringen.

Der Bischof (ἐπίσκοπος) aber (δέ) möge sie mit Dank annehmen und sie segnen und den Namen dessen, der sie ihm gebracht hat, nennen (ὀνομάζειν), mit den Worten: Wir danken (εὐχαριστεῖν) dir, o Herr und Gott, und bringen dir den Anbruch (ἀπαρχή) der Früchte

Const. Apost. VIII.

c. 29. — — — (Lag. 267, 9 ff.) πᾶσαν ἀπαρχὴν προσκομίζεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις καὶ τοῖς διακόνοις εἰς διατροφὴν αὐτῶν, πᾶσαν δὲ δεκάτην προσφέρεσθαι εἰς διατροφὴν τῶν λοιπῶν κληρικῶν καὶ τῶν παρθένων καὶ τῶν χηρῶν καὶ τῶν ἐν πενίᾳ ἐξεταζομένων· αἱ γὰρ ἀπαρχαὶ τῶν ἱερέων εἰσὶν καὶ τῶν αὐτοῖς ἐξυπηρετουμένων διακόνων.

c. 39. (Lag. 274, 3 ff.) ἐπὶ δὲ ταῖς προσφερομέναις ἀπαρ-

XXXVI § 187. mercedis Vat.; Barb.: planctus.

XXXVI § 188. [extra velum adstante eo, qui illa attulit.] Ein velum (βέλον, βηλόθυρον), welches den Raum für Kleriker von dem für die Laien trennt, können wir in den Kirchen der C. H. kaum annehmen (cf. Bingham-Grischovius Bd. III S. 214 ff.). Die Vorschrift muss eine sehr späte sein; cf. Conc. Trullan. (692) c. 69: *Μὴ ἐξέστω τινὶ τῶν ἁπάντων ἐν λαϊκοῖς τελοῦντι ἔνδον ἱεροῦ εἰσιέναι θυσιαστηρίου, μηδαμῶς ἐπὶ τοῦτο τῆς βασιλικῆς εἰργομένης ἐξουσίας καὶ αὐθεντίας, ἡνίκα ἂν βουληθείη προσάξαι δῶρα τῷ πλάσαντι, κατά τινα ἀρχαιοτάτην παράδοσιν.*

Canones Hippolyti.

hoc anno produxit. 190. Benedic eos, o domine, sicut coronam anni tui secundum benignitatem tuam, sintque ad satietatem pauperibus populi tui; 191. et servum tuum N., qui haec obtulit ex opibus tuis, quia timet te. 192. Benedic eum de coelo sacro tuo una cum domo et filiis ejus, et effunde super eos misericordiam et gratiam tuam sacram, ut sciat voluntatem tuam in omnibus rebus; 193. et fac, ut haereditate accipiat id, quod est in coelis, per dominum nostrum Jesum Christum, filium tuum dilectum, et spiritum sanctum in saecula saeculorum. Amen.

194. Et omnia legumina terrae omniaque poma arborum et omnes fructus terrae cucumerario-

„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).

(καρπός), die du uns gegeben hast, damit wir von ihnen nehmen, nachdem du sie vollendet hast durch dein Wort, und befohlen hast der Erde, dass sie alle Früchte (καρπός) hervorbringe zum Nutzen und zur Freude und Nahrung des Menschen-Geschlechts (γένος) und aller Geschöpfe. Wir preisen dich, o Gott, deswegen und wegen alles andern, womit du uns gesegnet hast (εὐεργετεῖν), indem du die ganze Schöpfung geschmückt hast (κοσμεῖν) mit den mannigfaltigen Früchten (καρπός) durch deinen heiligen Sohn Jesus Christus; durch ihn [sei] dir der Ruhm und ihm und dem heiligen Geiste (πνεῦμα) bis in alle Ewigkeit. Amen (ἀμήν).

Const. Apost. VIII.

χαῖς οὕτως εὐχαριστείτω ὁ ἐπίσκοπος c. 40. Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε παντοκράτορ* δημιουργὲ τῶν ὅλων καὶ προνοητά, διὰ τοῦ μονογενοῦς σου παιδὸς Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ἐπὶ ταῖς προσενεχθείσαις σοι ἀπαρχαῖς, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα. τίς γὰρ ἀνθρώπων ἐπαξίως εὐχαριστῆσαί σοι δύναται ὑπὲρ ὧν δέδωκας αὐτοῖς εἰς μετάληψιν; ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντων τῶν ἁγίων, ὁ πάντα τελεσφορήσας διὰ τοῦ λόγου σου καὶ κελεύσας τῇ γῇ παντοδαποὺς ἐκφῦσαι καρποὺς εἰς εὐφροσύνην καὶ τροφὴν ἡμετέραν, ὁ δοὺς τοῖς νωθεστέροις καὶ βληχώδεσι χιλόν, ποηφάγοις χλόην, καὶ τοῖς μὲν κρέα, τοῖς δὲ σπέρματα, ἡμῖν δὲ σῖτον τὴν

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde.)	Const. Apost. VIII.
rum, benedic ea atque etiam eos, qui afferunt illa, benedic.	c. 54. Der Segen (εὐλογία) der Früchte (καρπός). Dies sind die Früchte (καρπός), die gesegnet werden sollen: die Weintraube, die Feige, der Apfel, die Olive, die Birne (ἀπίδιον), der Granatapfel, der Pfirsich (die Citrone? περσικόν), die Kirsche (κεράσιον), die Mandel (ἀμύγδαλον). Nicht soll gesegnet werden der (— — — —), noch die Zwiebel noch der Lauch noch die Pfebe (πέπων) noch der μηλοπέπων noch die Melone noch ein anderes von den Gemüsen (λάχανον). Wird es aber (δέ) geschehen, dass Blumen (ἄνθος) dargebracht werden (προσφέρειν), so mögen Rosen hingenommen werden und die Lilie (κρίνον); die andern aber (δέ) lass nicht hinnehmen. Für alles aber,	πρόσφορον καὶ κατάλληλον τροφήν, καὶ ἕτερα διάφορα, τὰ μὲν πρὸς χρῆσιν, τὰ δὲ πρὸς ὑγιείαν, τὰ δὲ πρὸς τέρψιν. ἐπὶ τούτοις οὖν ἅπασιν ὑμνητὸς ὑπάρχεις τῆς εἰς ἅπαντας εὐεργεσίας διὰ χριστοῦ, μεθ᾽ οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ πνεύματι τῷ ἁγίῳ εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	was gegessen werden wird, soll man Gott danken und es kosten ihm zum Ruhme.	
c. XXII. 195. Hebdomas, qua Judaei pascha agunt, ab omni populo summo cum studio observetur, caveantque imprimis, ut illis diebus jejuni maneant ab omni cupiditate, ita ut in omni sermone non loquantur cum hilaritate, sed cum tristitia, 196. [quia norunt, dominum universi impassibilem pro nobis passum esse eo tempore, ut nos patientes toleremus dolores, quibus liberari possimus	c. 55. Darüber, dass es sich nicht schickt, dass jemand etwas geniesst am Osterfest (πάσχα) vor der Stunde, in welcher man essen darf. Nicht soll das Fasten (νηστεία) einem solchen angerechnet werden, wenn er gierig ist vor der Stunde, welche das Ende des Fastens (νηστεία) ist. Aber (ἀλλά) wenn einer krank ist und nicht die Kraft besitzt, an den zwei Tagen	

c. XXXVI § 196. Dieselbe mystische Gedankenreihe findet sich in dem unter Origenes' Namen gehenden Commentar zu Job (Migne 17, col. 374): „in conventu ecclesiae, in diebus sanctis legitur passio Job, in diebus jejunii, in diebus abstinentiae, in diebus, in quibus tamquam compatiuntur ii, qui jejunant et abstinent, admirabili illi Job, in diebus, in quibus in jejunio et abstinentia sanctam domini nostri Jesu Christi passionem sectamur; ut terribilem ejus passionem transeuntes ad beatam ejus resurrectionem venire mereamur, compassi nunc, ut et conregnemus, condolentes modo in tempore passionis, ut et congaudeamus post hoc in tempore resurrectionis. Quam passionem dominus noster Jesus Christus ad terras veniens in humano corpore sustinuit pro omnium hominum salute, ut per passionem sane mortem interficeret“ etc.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
illis tormentis, quae propter peccata nostra meruimus; utque etiam participes facti dolorum, quos pro nobis suscepit, participes simus regni ejus.] 197. Cibus autem, qui tempore πάσχα convenit, est panis cum solo sale et aqua. 198. Si quis morbo affectus est vel ruri vitam agit, ubi christianos non novit, ita ut tempore πάσχα laetitiae se permittat ignorans terminum ejus, vel si morbo extremo coactus erat — hi omnes jejunent post pentecosten et πάσχα religiose observent, ut appareat, eorum intimam intentionem non eam fuisse, ut abjecto timore et neglecto jejunio proprium sibi constituerent πάσχα, ponentes fundamentum aliud ac illud, quod positum est.	zu fasten (νηστεύειν), so möge er [nur] an dem Tage des Sabbat (σάββατον) fasten (νηστεύειν) wegen der Notlage (ἀνάγκη), sich aber (δέ) mit Brot, Salz und Wasser begnügen. Und wenn einer auf der Schiffahrt sich befindet oder (ἤ) den Tag der Ostern (πάσχα) nicht kannte, so möge er, wenn er diesen erfahren hat, sein Fasten nach Pfingsten (πεντηκοστή) verlegen. Denn (γάρ) nicht ist Passah (πάσχα) das, was wir beobachten; denn das, was Vorbild (τύπος) ist, ist vorübergegangen. Deswegen sagten wir nicht: im zweiten Monat, sondern (ἀλλά): wenn er die Wahrheit erfahren hat, soll er sich dem Fasten (νηστεία) zuwenden.	

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXIV, 1. 199. Sit diaconus, qui episcopum comitetur omni tempore illique indicet singulos infirmos. 200. Magna enim res est infirmo a principe sacerdotum visitari; reconvalescit a morbo, quando episcopus ad eum venit, imprimis si super eo orat; quia umbra Petri sanavit infirmum.	c. 56. Darüber, dass es den Diakonen (διάκονος) zukommt, den Bischof (ἐπίσκοπος) zu begleiten (προσκαρτερεῖν). Jeder nun (δέ) von den Diakonen (διάκονος) und Subdiakonen (ὑποδιάκονος) möge dem Bischof (ἐπίσκοπος) dienen (προσκαρτερεῖν) und ihn in Kenntnis setzen darüber, wer krank ist, damit der Bischof (ἐπίσκοπος), wenn es ihm gut scheint (δοκεῖν), sie besuche; denn die Kranken mögen (werden?) getröstet werden, wenn sie sehen, dass ihr Oberpriester (ἀρχιερεύς) sie besucht, und dass ihrer gedacht wird.	
	c. 57. Von der Stunde, in der man beten soll. Alle Gläubigen (πιστός) nun (δέ) sollen in der Stunde, wo sie aufwachen, ehe sie an irgend ein	c. 31. (Lag. 269, 14 ff.) πᾶς πιστὸς ἢ πιστή, ἕωθεν ἀναστάντες ἐξ ὕπνου, πρὸ τοῦ ἔργον

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXXVII. 201. Quotiescunque episcopus mysteriis frui vult, congregentur diaconi et presbyteri apud eum, induti vestimentis albis pulchrioribus toto populo, potissimum autem splendidis. 202. Bona	Geschäft gehen, zum Herrn beten und also ihren Geschäften sich zuwenden. Wenn aber (δέ) das Wort der Lehre (καθήγησις sic) stattfindet, mögen sie dieselbe vorziehen, dass sie gehen und das Wort Gottes hören zur Befestigung ihrer Seele (ψυχή). Sie mögen sich aber (δέ) beeifern (σπου-	ἐπιτελέσαι νιψάμενοι προσευχέσθωσαν· εἰ δέ τις λόγου κατήχησις γένηται, προτιμησάτω τοῦ ἔργου τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας.

c. XXXVII § 201. Die Ä. K.-O. schliesst sich hier nicht an § 201, sondern schon an c. XXV § 223—225; XXVI § 226—31 an, und c. 62. wiederholt sie sich wörtlich. Andrerseits entnimmt sie in c. 60 aus C. H. c. XXXVII § 201 ausser anderem die auffallende Folge: Diakon, Presbyter. Der Verfasser der Ä. K.-O. war an diesem Punkte seiner Vorlage gegenüber in besonders übler Lage. Aus den Vorschriften über zwei strenggeschiedene Gottesdienste, eine eucharistische Feier und einen andern liturgischen Frühdienst, musste er sich Material sammeln für einen einzigen, täglichen Morgengottesdienst, in dem zugleich das Abendmahl gefeiert wurde. Daher die Wiederholungen. — Die ursprüngliche Reihenfolge der §§ in den C. H. kann trotzdem nicht zweifelhaft sein. Der zweite Ansatz zur Beschreibung des Gottesdienstes in Ä. K.-O. c. 60 schliesst sich im ganzen offenbar an c. XXI § 217 ff. an; ebenso wie der dritte c. 62 an c. XXV § 223—25; XXVI § 226 ff. Zur Parallele mit c. 57 bleibt also nur c. XXXVII § 201 ff. übrig. Dieser behandelt aber den eucharistischen Gottesdienst und gehört daher zusammen mit c. XXVIII § 205 f.; c. XXIX § 207 ff. Gerade diese §§ aber benutzt die Ä. K.-O. in c. 58—60. Die auf diese Weise hergestellte Ordnung der C. H. ist freilich eine weit bessere als die der Ä. K.-O., der es recht schwer geworden ist, das reichhaltige vorliegende Material für ihren Zweck auszunutzen.

splendidis. Barb. und Vat. geben verschiedene Lesarten, in denen „splendidus“ zu konjicieren ist, keinesfalls aber ein von Haneberg gewittertes koptisches Wort τουβο (gütige Mitteilung des Herrn Prof. Stern).

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
autem opera omnibus vestimentis praestant.	δάζειν), in die Kirche (ἐκκλησία) zu gehen, den Ort, an dem der Geist (πνεῦμα) blüht.	
203. Etiam ἀναγνῶσται habeant festiva indumenta, et stent in loco lectionis, et alter alterum excipiat, donec totus populus congregetur. 204. Postea episcopus oret et perficiat missam.	c. 58. Darüber, dass es sich ziemt, von dem Abendmahl (εὐχαριστία) zuerst, wann es auch dargebracht wird, zu nehmen, ehe man irgend etwas gekostet hat.	
c. XXVIII. 205. Ne gustet aliquis fidelium quicquam, nisi antea de mysteriis sumserit, praesertim diebus jejunii sacri.	Jeder Gläubige (πιστός) nun (δέ) möge sich beeifern (σπουδάζειν), von dem Abendmahl (εὐχαριστία) zu nehmen, ehe er irgend etwas gekostet hat. Denn (γάρ) wenn Gläubige (πιστός) darin sind, wenn er es (sc. εὐχαριστία) nimmt, wenn einer ihm ein tödliches Gift giebt, so wird es keine Macht über ihn haben (sic).	
206. Ceterum clerici caveant cum sollicitudine, ne quemquam ad sumenda sacra mysteria invitent, nisi solos fideles.	c. 59. Darüber, dass es sich ziemt, sorgsam über das Abendmahl (εὐχαριστία) zu wachen. Alle mögen sorgsam Acht	

Canones Hippolyti.

c. XXIX, 1. 207. [Stet clerus vacans altari (non occupatus prope altare); quando paratum est, stet] ad custodiendum, ne supervolitet musca neve cadat quicquam in calicem, [unde oriatur crimen mortis pro presbyteris.]

208. [Ideo unus custodiat locum sacrum.]

209. Qui autem distribuit mysterium quique accipiunt, magna diligentia caveant, ne quicquam in terram decidat, ne potiatur eo

„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).

haben, dass kein Ungläubiger (ἄπιστος) von dem Abendmahl (εὐχαριστία) isst, oder (ἤ) eine Maus oder (ἤ) ein anderes Geschöpf, oder (ἤ) dass überhaupt (ὅλως) etwas anderes hineinfällt und [etwas] verloren geht; der Leib (σῶμα) Christi ist es, von dem alle Gläubigen (πιστός) geniessen, und er darf nicht misachtet werden (καταφρονεῖν).

c. 60. Darüber, dass man nichts aus dem Becher (ποτήριον) verschütten darf.

Denn (γάρ) wenn du den Becher

Const. Apost. VIII.

c. 12. (Lag. 248, 20 ff.) δύο δὲ διάκονοι ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν τοῦ θυσιαστηρίου κατεχέτωσαν ἐξ ὑμένων λεπτῶν ῥιπίδιον ἢ πτερὸν ταῶνος ἢ ὀθόνης, καὶ ἠρέμα ἀποσοβείτωσαν τὰ μικρὰ τῶν ἱπταμένων ζώων, ὅπως ἂν μὴ ἐγχρίμπτωνται εἰς τὰ κύπελλα.

c. XXIX § 207—209. Echte und unechte Bestandteile liegen hier bunt durcheinander. Ohne die Ä. K.-O. würde es überhaupt unmöglich sein, eine Scheidung zu wagen. Aber auch so muss ich an dieser Stelle noch besonders hervorheben, dass die Klammern nur den Wert eines Vorschlags, nicht den einer Behauptung haben. Es fehlt zu sehr an der Kenntnis des altchristlichen Gottesdienstes, um hier mit Sicherheit auftreten zu können. Sicher scheint allerdings der spätere Ursprung von c. XXIX § 210 ff. und auch § 208 zu sein. Die gehäuften Ausdrücke wie locus sacer (cf. c. XVIII, § 100), velum (cf. die Anm. zu c. XXXVI § 188), altare (c. XIX § 143: „mensa [corporis et sanguinis domini]“ genannt), das „aqua maris undosi“, also das Taufbecken, das innerhalb der Kirche gedacht ist (cf. c. XIX § 135, wo es nach der Taufe heisst: „[baptizatum] in ecclesiam introducit“) genügen, um das zu erhärten.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
spiritus malignus. 210. [Nemo intra velum aliquid loquatur, nisi orationem vel quae pro cultu necessaria sunt, praeterea omnino nihil; ne fiat aliquod opus in loco illo. 211. Ubi autem absolverunt communionem populi, intrent, ut recitent. 212. Omni hora intrent propter potestates loci sacri, et sint illis psalmi pro tintinnabulis, quae erant in tunica Aaronis, neve sedeat quis illo tempore, sed orent, neve aliud quicquam agant, inclinentque genua et prosternentur ante altare. 213. Pulverem autem, qui scopis converritur de loco sacro, projiciant in aquam maris undosi, neve remaneat(?) conculcandus(?) ab hominibus, sed omni tempore purus sit.]	(ποτήριον) im Namen Gottes gesegnet hast, so geniessest du von ihm, wie wenn (ὡς) es das Blut Christi ist. Hüte dich sehr und vergiesse nichts von ihm, damit es kein fremder (ἀλλότριον) Geist (πνεῦμα) auflecke, damit Gott dir nicht zürne, da (ὡς) du Verächter gewesen bist (καταφρονεῖν) und du des Blutes Christi schuldig (αἴτιος) werdest, indem du den Preis verachtest, für den du gekauft bist.	

Canones Hippolyti.

c. XXX, fin. 214. Die prima episcopus tempore missae, si potest, sua manu distribuat oblationes omni populo. 215. Si presbyter infirmus est, diaconus afferat ei mysteria, et presbyter solus accipiat illa. c. XXXI. 216. Diaconus autem populo oblationes distribuat, si episcopus aut presbyter hoc permittit.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXI. 217. Congregentur quotidie in ecclesia presbyteri et ὑποδιάκονοι et ἀναγνῶσται omnisque populus tempore gallicinii, vacentque orationi, psalmis et lectioni scripturarum cum orationibus secundum mandatum apostolorum: Dum venio, attende lectioni. 218. De κλήρῳ autem qui convenire negligunt, neque morbo neque itinere impediti, separentur.	Die Diakonen (διάκονος) aber (δέ) und die Presbyter (πρεσβύτερος) mögen sich täglich an dem Orte versammeln, den der Bischof (ἐπίσκοπος) ihnen befehlen wird. Und lass die Diakonen (διάκονος) nun (μέν) nicht verabsäumen (ἀμελεῖν), sich zu jeder Stunde zu versammeln, ausser (εἰ μήτι) wenn Krankheit sie verhindert (κωλύειν). Wenn sich aber (δέ) alle versammelt	

c. XXI § 217 f. Die Übersetzung Bunsens, ebenfalls von W. Cureton aus dem cod. Rich. 7211 des British Museum lautet: „Die Presbyter sollen sich täglich in der Kirche versammeln und die Subdiakonen und die Vorleser und die ganze Gemeinde zur Zeit des Hahnenschreies, und sie sollen beten und Psalmen singen und die Schrift lesen. — — — Und wer da von der Geistlichkeit zu spät kommt — — — —, er wäre denn allzu entfernt, der soll ausgeschlossen werden".

ὑποδιάκονοι wird in διάκονοι zu korrigieren sein; cf. Kap. V, a.

Über das Verhältnis dieser §§ zur Ä. K.-O. vergl. die Anm. zu c. XXXVII § 201, S. 118.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
219. Ceterum quod ad infirmos pertinet, medicina ipsis in eo posita est, ut frequentent ecclesiam, ut fruantur oratione, excepto eo, qui morbo periculoso laborat; talis a κλήρῳ visitetur quotidie, qui certiorem reddunt eum.	haben, so mögen sie die in der Kirche (ἐκκλησία) Befindlichen belehren, und also, wenn sie gebetet haben, möge sich jeder den Geschäften, die ihm bestimmt sind, zuwenden.	
c. XXIV, 2. 220. Quando vero jam advenit mortis hora, infirmi non exponantur, ut in κοιμητηρίῳ dormiant, sed apud pauperes. 221. Qui autem propriam domum habet, quando infirmatur, non transferatur in domum Dei, sed oret tantummodo, tunc redeat in domum suam.	c. 61. Von den Begräbnisstätten. Lass die Menschen nicht belastet (βαρεῖν) werden, Menschen in den Begräbnisstätten (κοιμητήριον) zu begraben; denn (γάρ) das Geschäft gehört allen Armen; andernfalls (πλήν) möge ihm der Lohn des Arbeiters (ἐργάτης), der gräbt, gegeben werden und der Preis der Geräte (κέραμος). Die	
c. XXV, 1. 222. [Procurator		

c. XXI § 219. qui certiorem reddunt eum, wohl zu ergänzen: episcopum; cf. c. V § 35 „certiorem faciat episcopum, ut oret super iis“, und c. XXIV § 199: „sit diaconus, qui episcopum comitetur omni tempore illique indicet singulos infirmos“.

c. XXV § 222. Dieser c. widerspricht c. V § 34—36 und c. XXIV § 199, wo den Diakonen die Sorge für die Kranken übertragen wird; das Amt des procurator müsste wenigstens zu dem Diakonat in Beziehung gesetzt sein, wenn die Möglichkeit seiner Echtheit bestehen bleiben sollte. In dem procurator wird der παραβολάνος wiederzuerkennen sein, der gerade in Alexandrien im 5. Jahrh. die Krankenpflege unter Aufsicht des Bischofs in der Hand hatte. Und es

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
ille est, cui cura infirmorum committitur. Episcopus autem enutriat illos, et singula usque ad vasa fictilia, quibus opus est infirmis, procuratori tradat.]	dort Befindlichen aber (δέ), die es besorgen, möge der Bischof (ἐπίσκοπος) erhalten, damit er keinem von denen, die zu jenen Stätten (τόπος) gekommen sind, zur Last falle.	
	c. 62. Von der Stunde, in der man beten soll.	
223. Omnes, qui ad ordinem christianorum pertinent, primum eo tempore orent, quo a somno surgunt matutino. 224. Quando autem orare volunt, manus lavent.	Alle männlichen und weiblichen Gläubigen (πιστός, πιστή) nun (δέ) mögen, wenn sie am Morgen vom Schlafe aufgestanden sind, bevor sie irgend etwas berühren, ihre Hände waschen und zu Gott beten, und erst dann sich ihren Geschäften	c. 31. (Lag. 269, 14ff.) πᾶς πιστὸς ἢ πιστή, ἕωθεν ἀναστάντες ἐξ ὕπνου, πρὸ τοῦ ἔργον ἐπιτελέσαι νιψάμενοι προσευχέσθωσαν. εἰ δέ τις λόγου κατήχησις γένηται, προτιμησάτω τοῦ ἔργου τὸν λόγον τῆς εὐσεβείας.
225. Idem faciant ante singula quaeque opera.		

ist anzunehmen, dass die C. H. schon damals in Ägypten vorhanden waren. — Um so auffallender sind freilich die Berührungspunkte mit c. 61 der Ä. K.-O. Die Erwähnung, dass der Bischof „sie“ zu unterhalten habe, könnte auf Zufall beruhen; schwerwiegender ist die beiderseitige Hervorhebung der „vasa fictilia“ (κέραμοι). Der jetzige Bestand des § 222 kann damit allerdings nicht verteidigt werden; es muss ursprünglich hier wie in der Ä. K.-O. von den Fossoren die Rede gewesen sein, was sich an § 220 zur Not anschlösse. Der ganze Passus wäre dann in den C. H. bis auf wenige Worte ausgemerzt, und an die Stelle der Fossoren eine Vorschrift über die Parabolanen gesetzt. Aber reichen die thönernen Gefässe aus, diese Annahme zu stützen? Jedenfalls ist zu betonen, dass dies der einzige Fall in den C. H. wäre, wo eine derartige Bearbeitung stattgefunden hätte.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXVI. 226. Si est in ecclesia conventus propter verbum Dei, singuli quique cum festinatione properent, ut ad illud congregentur, sciantque multo magis esse illis eligendum, ut audiant verbum Dei, quam ut fruantur omni splendore hujus mundi, et hoc sibi magnum damnum esse numerent, si aliquando necessitas eos impedit, quominus audiant verbum Dei. 227. Studeant vero, ut saepe negotiis expediti in ecclesiam conveniant, fortiterque odium inimici expellant, imprimis si aliquis literas novit. 228. Tanto plus lucrabitur, si audit quod non noverat; dominus enim adest in loco, ubi majestatis memoria agitur, descenditque spiritus in congregatos gratiamque suam effundit super omnes. 229. Qui autem est duplicis cordis	zuwenden. Wenn aber (δέ) eine Lehre (καθήγησις sic) des Wortes Gottes stattfindet, möge jeder vorziehen, zu jenem Orte zu gehen, indem er dies in seinem Herzen überlegt, dass er Gott hört, wenn er durch den Lehrenden (καθηγεῖσθαι sic) spricht. Denn (γάρ) wenn er in der Kirche (ἐκκλησία) betet, wird er imstande sein, über die Plage (κακία) des Tages wegzukommen (παρελθεῖν). Der [Gottes-]fürchtige möge erwägen, dass es ein grosser Schaden ist, wenn er nicht zu dem Orte, an dem man lehrt (καθηγεῖσθαι sic), geht, vor allem aber (μάλιστα δὲ) [wenn] er lesen kann. Oder (ἤ) wenn der Lehrer gegangen ist, möge niemand von euch der letzte zur Kirche (ἐκκλησία) sein, dem Orte, an dem Unterricht	ὁ πιστὸς ἢ ἡ πιστὴ τοῖς οἰκέταις εὐμενῶς προσεχέτωσαν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς προλαβοῦσι διεταξάμεθα καὶ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἐδιδάξαμεν.

Canones Hippolyti.

homo inter eos, in illis requiescit, quia audisti de illorum constitutione in spiritu.

230. Qui autem domi commoventur a ratione, id non assequuntur, quod in ecclesia audiunt. 231. Ergo unusquisque summo studio contendat, ut ecclesiam frequentet omnibus diebus, quibus fiunt orationes.

c. XXVII, 1. 232. Quocunque die in ecclesia non orant, sumas scripturam, ut legas in ea. Sol

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

erteilt wird. Dann (τότε) soll man den Redner das vorbringen lassen, was allen Nutzen bringt, und du wirst das hören, dessen du nicht gedenkst, und Nutzen haben (ὠφελεῖσθαι) von dem, was der heilige Geist (πνεῦμα) dir geben wird durch den, der lehrt (καθηγεῖσθαι sic). Also wird dein Glaube (πίστις) befestigt werden auf dem, was du gehört hast. Es wird dir aber (δέ) ferner an jenem Orte das gesagt werden, was du in deinem Hause thun sollst. Deswegen also möge sich jeder beeifern (σπουδάζειν), in die Kirche (ἐκκλησία) zu gehen, den Ort, an dem der heilige Geist (πνεῦμα) blüht.

Wenn an einem Tage keine Lehre (καθήγησις sic) stattfindet, möge jeder in seinem Hause ein heiliges Buch nehmen und in ihm

Const. Apost. VIII.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
conspiciat matutino tempore scripturam super genua tua.	zur Genüge das, was ihm nützlich scheint (δοκεῖν), lesen.	
c. XXV, 2. 233. Orent autem tertia hora, quia illo tempore salvator voluntarie crucifixus est ad salvandos nos, ut nobis libertatem tribueret.	Und wenn du nun (μέν) zu Hause bist, bete zur dritten Stunde, und preise Gott. Wenn du aber (δέ) anderswo bist, und jene Stunde (καιρός) kommt, so bete in deinem Herzen zu Gott.	c. 33. (Lag. 270, 18 ff.) εὐχὰς ἐπιτελεῖτε ὄρθρου καὶ τρίτῃ ὥρᾳ καὶ ἕκτῃ καὶ ἐννάτῃ καὶ ἑσπέρᾳ καὶ ἀλεκτοροφωνίᾳ· ὄρθρου μὲν εὐχαριστοῦντες, ὅτι ἐφώτισεν ἡμᾶς ὁ κύριος παραγαγὼν τὴν νύκτα καὶ ἐπαγαγὼν τὴν ἡμέραν· τρίτῃ δέ, ὅτι ἀπόφασιν ἐν αὐτῇ ὑπὸ Πιλάτου ἔλαβεν ὁ κύριος·
	Denn (γάρ) in dieser Stunde sah man Christus an das Kreuz genagelt. Deswegen wiederum hat in dem alten (παλαιά) Testament das Gesetz (νόμος) befohlen, dass das Schau-(πρόθεσις)Brot zu jeder Stunde aufgelegt werde zum Vorbild (τύπος) des Leibes (σῶμα) und des Blutes Christi, und der Abschlachtung des unvernünftigen (ἄλογος) Lammes, welches das Vorbild (τύπος) des vollkommenen (τέλειος) Lammes ist. Denn (γάρ) der Hirt ist Christus; er ist ferner	

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
	das Brot, das vom Himmel gekommen ist.	
234. Deinde etiam hora sexta orate, quia illa hora universa creatura perturbata est propter facinus scelestum a Judaeis perpetratum.	Desgleichen (ὁμοίως) ferner bete zur sechsten Stunde. Denn (γάρ) als Christus an das Holz des Kreuzes (σταυρός) geschlagen war, wurde jener Tag zerteilt, und es entstand eine grosse Finsternis. Darum (ὥστε) möge man zu jener Stunde in kräftigem Gebete beten, indem man die Stimme dessen nachahmt, der [damals] gebetet hat, [und] die ganze Schöpfung (κτίσις) sich verfinsterte vor den ungläubigen Juden.	ἕκτη δέ, ὅτι ἐν αὐτῇ ἐσταυρώθη ὁ* χριστός*·
235. Hora nona iterum orent, quia illa hora Christus oravit et tradidit spiritum in manus patris sui. 236. Etiam hora, qua sol occidit, orent, quia est completio diei.	Man möge aber (δέ) ferner ein grosses Gebet und ein grosses Preisen in der neunten Stunde vollbringen, damit du wissest, wie die Seele (ψυχή) der Gerechten (δίκαιος) den Herrn, den wahren	ἐννάτῃ δέ, ὅτι πάντα κεκίνητο, τοῦ δεσπότου σταυρουμένου, φρίττοντα τὴν τόλμαν τῶν δυσσεβῶν Ἰουδαίων, μὴ φέροντα τοῦ κυρίου τὴν ὕβριν.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
237. [Deinde etiam λυχνικῷ vespere orent, quia David dicit: Nocte loquor. 238. Deinde etiam media nocte orent, quia David idem fecit. Paulus autem et Silas, famuli Christi, oraverunt media nocte et laudaverunt Deum.]	Gott, preist, der der Heiligen gedachte, [und] ihnen seinen Sohn sandte, welcher sein λόγος ist, damit er ihnen leuchte. Denn (γάρ) in jener Stunde wurde Christus an der Seite mit einer Lanze (λόγχη) durchbohrt, es kam Blut und Wasser heraus, und darauf leuchtete er noch den Rest des Tages bis zum Abend.	
c. XXVII, 3. 239. Obligati sumus igitur, ut Dei recordemur omni hora. 240. Et quando quis insomnis supra lectum positus est, debet orare in corde suo, hoc modo faciens: — — — —	Deswegen sollst auch du, wenn du schlafen gehst, einen andern Tag anfangen (ἄρχεσθαι), und machst das Vorbild (τύπος) der Auferstehung (ἀνάστασις). Bete ferner, ehe du ausruhest (ἀνα-	ἑσπέρᾳ δὲ εὐχαριστοῦντες, ὅτι ὑμῖν ἀνάπαυσιν ἔδωκε τῶν μεθημερινῶν κόπων τὴν νύκτα.

c. XXV § 237 f. § 237 ist Dublette von § 236; § 238 von c. XXVII § 244. Ihrer Begründung nach gehören §§ 237 und 238 zusammen, sie stammen offenbar von derselben Hand. Die Echtheit von § 244 steht aber nach jeder Seite hin fest; so sind diese §§ als Interpolationen anzusehen.

c. XXVII § 240. hoc modo faciens. Hier ist ein Gebet ausgefallen, möglicherweise das Herrngebet. Haneberg (S. 119), durch Vergleichung einer falschen Stelle der Ä. K.-O. verleitet, vermutet: „in manuscripto post illa verba: hoc modo faciens, crucis forma depingenda erat“. Aber das „hoc modo faciens“ setzt vielmehr eine folgende Formel voraus; das „in corde suo“ ist keine Gegeninstanz.

Canones Hippolyti.

c. XXVII, 2. 241. Christianus lavet manus omni tempore, quo orat.

242. Qui autem alligati sunt matrimonio, quandocunque a latere uxoris surgere velint, orent. Conjugium enim non maculat. 243. Neque post regenerationem opus est lavacro, excepta lotione manuum, nihil praeterea, quia spiritus sanctus odoratur corpus fidelis idque totum purgat.

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

παύεσθαι) auf dem Bette deiner Schlafstelle, und wenn du dich um Mitternacht auf deinem Bette erhebst, so wasche dich und bete; du sollst dich aber (δέ) mit reinem Wasser waschen.

Wenn du aber (δέ) hingegen eine Frau hast, so betet mit einander zugleich. Wenn sie aber (δέ) noch nicht gläubig (πιστή) ist, so ziehe dich zurück (ἀναχωρεῖν) an einen Ort und bete allein, und lege dich wiederum an deinen Ort schlafen. Du aber (δέ), der du an die Ehe (γάμος) gebunden bist, versäume nicht zu beten; denn (γάρ) ihr seid nicht befleckt. Denn (γάρ) die, welche sich gewaschen haben, brauchen (χρεία) sich nicht wieder zu waschen, weil sie gereinigt und rein (καθαρός) sind.

Wenn du aber (δέ) deine Hand

Const. Apost. VIII.

Canones Hippolyti.

244. Curet igitur quilibet, ut diligenti studio oret media nocte, quia patres nostri dixerunt, illa hora omnem creaturam ad servi-
9* tium gloriae divinae parari, ordinesque angelorum et animas justorum benedicere Deo, quia testatur dominus dicitque de hoc: Media autem nocte clamor factus

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

angehaucht und dich mit dem Speichel, den du aus deinem Munde nehmen sollst, versiegelt hast (σφραγίζειν), so bist du ganz rein bis zu deinen Füssen. Denn (γάρ) das ist die Gabe (δῶρον) des heiligen Geistes (πνεῦμα), und die Tropfen des Wassers sind [die] der Taufe (βάπτισμα), indem sie herauf an eine Quelle (πηγή) kommen — diese ist das Herz des Gläubigen (πιστός) —, indem sie den, der gläubig geworden ist (πιστεύειν), reinigen.

Es ist aber (δέ) ferner notwendig (ἀναγκαῖον), dass wir in jener Stunde beten; denn (καὶ γάρ) wiederum sind es die Alten (πρεσβύτερος), welche diesen Brauch uns überliefert und uns gelehrt haben, uns in dieser Weise zu waschen. Denn in jener Stunde ruht die ganze Schöpfung, indem

Const. Apost. VIII.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
est, ecce sponsus venit, exite obviam ei.	sie Gott preist; die Sterne, die Bäume und die Wasser sind wie die, welche stehen (sic); das ganze Heer (στρατιά) der Engel hält Gottesdienst (λειτουργεῖν) mit den Seelen (ψυχή) der Gerechten (δίκαιος); sie lobsingen (ὑμνεύειν) Gott, dem Allmächtigen (παντοκράτωρ), in jener Stunde; deshalb sollen die, welche gläubig sind (πιστεύειν), in jener Stunde beten. Der Herr aber (δέ) hat also gesprochen, indem er dies bezeugte: Zur Mitternacht ward ein Geschrei: Siehe der Bräutigam kommt, gehet aus ihm entgegen. Und er wiederholte das Wort noch, indem er sprach: Darum wachet, denn ihr wisst nicht den Tag noch (οὐδέ) die Stunde, wann der Sohn des Menschen kommt.	
245. Porro autem tempore, quo canit gallus, instituendae sunt orationes in ecclesiis, quia dominus dicit: Vigilate, quia nescitis, qua	Ebenso (ὁμοίως) bete, wenn	ἀλεκτρυόνων δὲ κραυγῇ διὰ τὸ τὴν ὥραν εὐαγγελίζεσθαι τὴν παρουσίαν τῆς ἡμέρας εἰς ἐργασίαν τῶν τοῦ φωτὸς ἔργων.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
hora filius hominis venturus sit, an galli cantu, an mane.	du zur Stunde, wo der Hahn (ἀλέκτωρ) kräht, aufstehst. Denn die Kinder Israel verleugneten (ἀρνεῖσθαι) Christus in jener Stunde, ihn, den wir, die an ihn glauben (πιστεύειν), erkannt haben, durch den Glauben (πίστις), indem wir hoffnungs- (ἐλπίς) voll aufschauen nach dem Tage des ewigen Lichts, welches uns ewig leuchten wird bei der Auferstehung (ἀνάστασις) der Toten.	
c. XXVII, 4. 246. Nos autem una cum catechumenis invicem instruamus nosmetipsos de servitio Dei; tunc daemones non possunt contristare nos, quando in omni oratione recordamur Christi.	Ihr Gläubigen (πιστός) alle aber (δέ), wenn ihr dieses vollbringt und es im Gedächtnis behaltet, indem ihr es einander lehrt und die Katechumenen (κατηχούμενος) es zu thun lehrt, so wird euch nichts versuchen (πειράζειν), und (οὐδέ) nimmer werdet ihr fallen, wenn ihr zu jeder Zeit Christi gedenket.	(Lag. 271, 13 ff.) πιστὸς μετὰ κατηχουμένου μήτε κατ᾽ οἶκον προσευχέσθω· οὐ γὰρ δίκαιον τὸν μεμυημένον μετὰ τοῦ ἀμυήτου συμμολύνεσθαι. εὐσεβὴς μετὰ αἱρετικοῦ μήτε κατ᾽ οἶκον συμπροσευχέσθω· τίς γὰρ κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;

Canones Hippolyti.	„Agypt. K.-O.“ (de Lagarde).	Const. Apost. VIII.
c. XXIX, 2. 247. Signa frontem tuam signo crucis ad vincendum satanam et ad gloriandum propter fidem tuam. 248. Hoc fecit Moyses de sanguine agni, quem illevit superliminaribus et postibus januarum, qua re factum	Nimm diesen Namen aber (δὲ) zu jeder Stunde, deine Stirn in [Gottes-]Furcht zu versiegeln (σφραγίζειν). Denn (γάρ) dies ist das bekannte und offenbare Zeichen, durch welches der Teufel (διάβολος) verderbt wird. Wenn du es im Glauben (πίστις) machst, offenbarst du dich nicht nur bei den Menschen, sondern (ἀλλά) durch das Wissen, über das du dich freust	

	„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).
est, ut sanarentur habitantes intra illa. 249. Quanto magis purificabit et custodiet sanguis Christi eos, qui credunt in eum et effingunt redemtionis totius orbis terrarum similitudinem, 250. [quae in sanguine	gleichwie ein Jäger (? θηρῶν), da (ἐπειδή) der Widersacher (ἀντικείμενος), der Teufel (διάβολος), nur auf die Kraft des Herzens sieht (θεωρεῖν), und wenn er von dem innern Menschen gesehen hat, dass er

c. XXIX § 247. frontem Barb; Vat: corpus.

c. XXIX § 250 f. Von Arkandisciplin, die aus diesen Formeln spricht, weiss der Verfasser der C. H. nichts. Er mutet c. XII § 69. 70 sogar dem christlichen Lehrer in der heidnischen Schule zu, dass er täglich bekenne: „non est Deus, nisi pater et filius et spiritus sanctus“, und, falls es möglich ist, seine Schüler unter der Hand den Glauben lehre.

§ 250. intendit Vat, durch geringfügige Korrektur entstände: condit; Barb. unverständlich.

Canones Hippolyti.	„Ägypt. K.-O." (de Lagarde).
agni perfecti Christi intendit (condit?) omnia mysteria propter vitam et resurrectionem et sacrificium. 251. Christiani autem soli audiunt haec, quia sigillum baptismi acceperunt; sunt enim in societatem recepti.]	vernünftig (λογικός) ist, indem er innen und aussen mit dem Siegel (σφραγίς) des λόγος Gottes versiegelt ist (σφραγίζειν), so flieht er sofort, indem er verfolgt wird von dem heiligen Geiste (πνεῦμα), welcher in dem Menschen ist, der ihm in sich Raum gegeben hat. Dieses wiederum hat Moses, der Prophet (προφήτης), uns zuerst durch das Passah und das geschlachtete Lamm gelehrt. Er befahl, mit dem Blute die Schwelle und die beiden Pfosten zu bestreichen, indem er uns den Glauben (πίστις) lehrte, der jetzt in uns ist, der uns gegeben worden ist durch das vollkommene (τέλειος) Lamm. Wenn wir mit diesem eigenhändig unsere Stirn versiegeln (σφραγίζειν), so werden wir vor denen, die uns töten wollen, gerettet werden. Wenn ihr nun (δέ) dies mit Dank und im rechten Glauben (πίστις) annehmt, so werdet ihr bekehrt und mit ewigem Leben beschenkt (χαρίζεσθαι) werden.
c. XXIII. 252. Fratres nostri episcopi in suis	Dies ist es, dessen Beobachtung wir euch raten (συμβουλεύειν), euch, in denen ein Herz ist. Denn (γάρ) wenn alle den Überlieferungen (παράδοσις) der Apostel (ἀπόστολος) folgen, welche sie gehört haben,

Canones Hippolyti.

urbibus singula quaeque secundum mandata apostolorum, patrum nostrorum, disposuerunt, quae omnia propter defectum officii nostri commemorare non possumus. 253. Posteri nostri caveant, ne illa immutent; dicit enim de doctrina, illam esse ampliorem mari, sine fine. 254. Magno igitur studio contendamus, ut acquiramus doctrinam secundum varias species, quam ubi invenimus recipiamus.

c. XXXVIII. 255. [Nox resurrectionis domini nostri Christi summo studio observanda est; est enim summus. 256. Nemo igitur illa nocte dormiat usque ad auroram; tunc lavate corpora aqua, antequam descendatis ad pascha, omnisque populus sit in luce. 257. Illa enim nocte salvator omni creaturae libertatem comparavit; festum igitur agunt coelestia et terrestria et omnia, quae sunt in coelo et in terra, quia resurrexit a mortuis et ascendit in coela, sedetque

„Ägypt. K.-O.“ (de Lagarde).

und sie beobachten, so wird sie kein Sektierer (*αἱρετικός*) irreleiten (*πλανᾶν*), noch (*οὐδέ*) überhaupt irgend ein Mensch. Denn (*γάρ*) auf die Weise wurden die zahlreichen Sekten (*αἵρεσις*) gross (*αὐξάνειν*), weil die, welche vorstehen (*προϊστάναι*), nicht die Einrichtung (*προαίρεσις*) der Apostel (*ἀπόστολος*) lernen wollen, sondern (*ἀλλά*) nach (*κατά*) eigner Lust (*ἡδονή*) das thun, was sie wollen, und nicht das, was sich ziemt (*πρέπειν*).

Geliebte! Wenn wir also einiges ausgelassen haben, so wird Gott das den Würdigen offenbaren, indem er die Kirche (*ἐκκλησία*) steuert (*κυβερνᾶν*), welche würdig ist, im Hafen (*λιμήν*) der Ruhe zu landen.

---

c. XXIII § 252. mandata apostolorum ist gemäss der Ä. K.-O. wahrscheinlich in „traditiones apostolorum“ zu korrigieren, zumal der Titel der C. H. ursprünglich lautete: *ἀποστολικὴ παράδοσις* (cf. Kap. VII).

c. XXXVIII § 255—57. Die Vigilie in der Osternacht war jedenfalls zur Zeit unsers Autors schon Sitte (cf. Zahn: Gesch. des Kanons I, 1. S. 144, A. 2); so könnte er den ersten Absatz wohl geschrieben haben Aber er lässt sich zu schwer in den Zusammenhang einreihen; und am Schluss kann er nicht gestanden haben, weil c. XXIII § 252 ff. und XXXVIII § 258 ff. den Schluss bildete.

ad dextram patris, unde venturus est in gloria patris sui et angelorum suorum, ut retribuat unicuique secundum opera sua; qui bona egerunt, ad resurrectionem vitae, qui mala egerunt, ad resurrectionem judicii, sicut scriptum est.]

258. Debemus igitur vigiles esse omni tempore, non indulgentes oculis nostris somnum. Cavendum est, ne somnolentia nos opprimat, donec iuveniamus locum domino, neve quis dicat: Equidem et baptizatus et corpore Christi pastus sum — et fretus dicat: Sum christianus, et inveniatur talis amator deliciarum, aversus a mandatis Christi. 259. Talis similis esset homini sordibus pleno, qui in balneum quidem intravit, sed prius inde exivit, quam bene defricatus esset, ita ut sordes in eo etiam postea inveniantur. 260. Ille enim non adhibuit exustionem spiritus, de qua loquitur beatus Paulus apostolus monens, ut simus ferventes spiritu omni tempore.

261. Quicunque hos canones custodierint, pax domini super illcs descendat et super omnem Israel. Inimicus nihil lucretur, sed requiescant cum omnibus puris in regno domini nostri Jesu Christi, per quem gloria Deo, patri et filio et spiritui sancto, et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen. Sitque laus Deo semper et in aeternum.

---

§ 258. donec Vat; Barb: nisi.

IV. Kapitel.

Der Wert des jetzigen Textes der Canones Hippolyti.

Um den Wert des jetzigen Textes zu bestimmen, müssen wir uns die Überlieferung desselben ins Gedächtnis zurückrufen. Was wir als den Text der C. H. geben, ist das Produkt dreier, hintereinander arbeitender Übersetzer. Der letzte ist freilich jederzeit zu kontrollieren; denn bei Haneberg liegt der arabische Text vor; aber besonders auf dem Araber, der den koptischen Text bearbeitete, lastet der Verdacht, dass er sich seiner Aufgabe in willkürlicher Weise entledigte.

Es steht zweitens fest, dass die C. H. Interpolationen erlitten haben, welche fast das volle Drittel ihres Umfangs ausmachen.

Es liegt endlich drittens auf der Hand, dass die C. H. sich in ihrem zweiten Teile in einer Unordnung befinden, die zusammen mit den Interpolationen ein solches Gemisch von ältesten und jüngsten Bestandteilen geschaffen hat, dass hier ein Versuch, die ursprüngliche Reihenfolge der echten Teile zu rekonstruieren, ohne anderweitige Hülfe kaum auf Gelingen zu rechnen hat.

Und dies Werk der Verwüstung ist endlich gekrönt worden durch eine höchst mangelhafte Verteilung des so zusammengesetzten Stoffes in 38 canones und durch Hinzufügung von sehr schlechten Überschriften.

Fassen wir diese drei Momente zusammen, so muss gesagt werden, dass die Überlieferung der C. H. eine beispiellos schlechte ist. Jeder der drei Schäden ist noch derart, dass es einen Forscher reizen könnte, ihn nach Möglichkeit zu heilen. Sie alle drei in ihrem Zusammenwirken können wohl nur den Effekt haben, an der Möglichkeit der Lösung verzweifeln zu machen.

Dieser Sachlage ist allerdings ein anderer Umstand entgegen-

zusetzen, der als ein sehr günstiger bezeichnet werden muss. Wir besitzen in der Ä. K.-O. eine Bearbeitung der C. H., hergestellt wohl nicht viel später als im 1. Jhdt. nach Entstehung der C. H., und eine Bearbeitung, die fast den ganzen ihr vorliegenden Stoff verwertet, die ausserdem keine weiteren Quellen zur Verfügung gehabt hat. Freilich auch die Ä. K.-O. kennen wir nur aus Übersetzungen, aber sie ist nicht in Unordnung geraten, sie hat ferner keine, oder doch nur sehr geringfügige, Interpolationen erfahren. Hier haben wir ein Heilmittel für die drei Schäden der C. H.; und wir haben nicht gesäumt, es anzuwenden. Wir haben die Schnur zerschnitten, welche die jetzigen C. H. zusammenhält, und haben es versucht, die einzelnen Teile nach dem Muster der Ä. K.-O. aneinander zu reihen. Durch Vergleichung des Inhalts beider hatten wir mehrfach Gelegenheit, den Text der C. H. zu korrigieren, bezw. den ursprünglichen Inhalt zu erraten. Bei der Ausscheidung der Interpolationen endlich waren wir durch die Ä. K.-O. in der Lage, nicht lediglich auf eine historische Untersuchung betreffs des Inhalts des fraglichen Abschnitts angewiesen zu sein; wir konnten auch bei der Wiederherstellung der ursprünglichen Reihenfolge fragen, ob bezw. wo der betreffende Abschnitt sich dort einreihen lasse.

Wenn wir uns jetzt die Resultate dieses Verfahrens ansehen, so ist nicht anders zu sagen, als dass sie befriedigende sind. Wir können eine Reihe von Punkten anführen, die im ganzen ein höchst erfreuliches Bild geben.

1) In dem Texte der C. H. kann nichts Wesentliches ausgefallen sein. Denn es sind verhältnismässig sehr wenige Stücke, welche die Ä. K.-O. nicht auch bearbeitet hat (c. IX § 56—59; c. XVII passim § 81—90. 93—96; c. XX, 1 § 154—156; c. XXX fin. § 214 f.; c. XXXI § 216); im allgemeinen braucht sie den ganzen Stoff der C. H. und modelt ihn nach ihren Gesichtspunkten um. So bleibt denn zwar die Möglichkeit, dass die C. H. noch andere Teile gehabt haben können, welche die Ä. K.-O. für überflüssig hielt; aber diese Möglichkeit ist eine sehr beschränkte, da wir fast an keinem Punkte an der Hand der Ä. K.-O. einen Ausfall in den C. H. konstatieren können. Was fehlt, ist in c. III § 28 ein kurzes Gebet, ebenso c. XXVII, 3 § 240 ein Gebet. Ausserdem vielleicht c. XXXV § 185 ein Vordersatz, der sich in diesem Falle nur auf wenige Worte belaufen haben kann, ferner

c. XIII § 72 und c. XX, 1 § 154, je ein leicht zu ergänzender Nachsatz, der in ersterem Falle wohl nur aus dem Worte „recipiantur“, in letzterem aus „jejunent“ bestanden hat. Endlich c. III § 21 das Wort ὑμῶν; und c. IX § 59 die Worte „honor tribuatur“. Die zuletzt angeführten Fälle sind kleine Nachlässigkeiten, wie sie überall begegnen; und die Auslassung der jedenfalls kurzen zwei Gebete wird ebenfalls auf die Rechnung der Abschreiber zu setzen sein, bei denen wir öfter finden, dass sie gerade Gebete nicht mit abschreiben. Wir haben aber — und das ist das Wichtige — nicht eine Stelle entdeckt, wo ein Ausfall infolge der späteren Benutzung der C. H., welche die Interpolierung verschuldete, anzunehmen wäre [1]).

2) Unser Versuch, die ursprüngliche Ordnung der C. H. wiederherzustellen, dürfte im wesentlichen als gelungen zu betrachten sein, wenn auch Einzelheiten bestritten werden könnten. Im ganzen sind die C. H. in der Form, wie wir sie wiedergegeben haben, eine wohldisponierte Schrift zu nennen.

c. I § 1—6. Eine auf spezielle Verhältnisse bezügliche Einleitung; die Exkommunikation bestimmter Irrlehrer.

c. II—IX § 7—59. Die Ordinationen der Kleriker.

c. II u. III § 7—29. Wahl und Weihe des Bischofs; der sich daran schliessende Gottesdienst.

c. IV § 30—32. Ordination des Presbyters.

c. V. Amt des Diakonen (§ 33—37); seine Ordination (§ 38—42).

c. VI § 43—47. Ordination der Märtyrer und Konfessoren zu Presbytern.

c. VII § 48. Einsetzung (nicht Ordination) des Lektors.

c. VII § 50. Einsetzung der Witwe.

c. VII § 51. Einsetzung der Jungfrau.

c. VIII § 53. 54. Ordination der mit der Gabe zu heilen Ausgerüsteten.

c. IX § 56—58. Prüfung der zureisenden Presbyter.

c. IX § 59. Aufforderung, die Witwen zu ehren.

c. X—XIX § 60—149. Vorschriften über Katechumenen, Frauen und die Taufe.

c. X § 60—62. Allgemeine Vorschriften über Aufnahme von Katechumenen.

---

1) Über c. XXXII § 159 und c. XXV § 222 siehe unten.

c. X § 63. 64. Der Sklave.
c. XI § 65. 66. Der bildende Künstler.
c. XII § 67. 68. Anrüchige Gewerbe.
c. XII § 69. 70. Der Elementarlehrer.
c. XIII. XIV § 71—75. Der Soldat.
c. XV § 76—79. Aberglaube und Unsittlichkeit.
c. XVI § 80. Der Konkubinat.
c. XVII § 81—90. Die christliche Hausfrau.
c. XVII § 91. 92. Der Katechumenat.
c. XVII § 93—98. Die Wöchnerin; Platz der Frauen in der Kirche; der Schleier der Frauen.
c. XVII § 99. c. XIX § 101. Der Katechumenat.
c. XIX § 102—149. Der Taufritus.

c. XX § 154—156; XXXII § 157 f. Fasten.
c. XX § 154—156. Stationsfasten.
c. XXXII § 157. 158. Fasten der Witwen, Jungfrauen, Kleriker.

c. XXXII—XXXVI § 160—194. Oblationen und Agape.
c. XXXII § 160—163. Verteilung der Oblationen.
c. XXXII § 164. 165. 167. 168. Die Sonntagsagape.
c. XXXIII § 169. 170. Das Totenmahl.
c. XX § 171; c. XXXIII § 172. Der Katechumen und die Agape.
c. XXXIII § 173; c. XXXIV § 174—176. Das Benehmen bei der Agape.
c. XXXIV § 177—179; c. XXXV § 180—182. Der Klerus und die Agape.
c. XXXV § 183—185. Das Witwenmahl.
c. XXXVI § 186—194. Die Pflicht der Erstlinge; die Oblation derselben.

c. XXII § 195—198. Passahfasten.

c. XXIV § 199. 200. Krankenheilung.

Der Abendmahlsgottesdienst.
c. XXXVII § 201—204. Zurüstung des Gottesdienstes.
c. XXVIII § 205. 206; c. XXIX § 207. 209. Observanzen bei Empfang des Abendmahls.
c. XXX § 214. 215; XXXI § 216. Austeilung der Eucharistie.

Der tägliche Morgengottesdienst.
c. XXI § 217. 218. Vorschrift über den Besuch desselben.

c. XXI § 219; c. XXIV § 220. 221. Der Kranke im Gottesdienste.

Observanzen des täglichen Lebens.

c. XXV § 223—225. Morgengebet und Händewaschen.

c. XXVI § 226—231; c. XXVII § 232. Aufforderung zum Besuch des Morgengottesdienstes.

Betstunden: 3., 6., 9. Stunde, Abends (c. XXV § 233—236); zu jeder passenden Zeit (c. XXVII § 239); in schlafloser Nacht (c. XXVII § 240).

c. XXVII § 241. Händewaschen vor dem Gebet.

c. XXVII § 242. Die Ehe kein Gebetshindernis.

c. XXVII § 243. Ein Bad nicht erforderlich vor dem Beten.

c. XXVII § 244. Gebet um Mitternacht.

c. XXVII § 245. Gemeinsames Morgengebet im Gottesdienst.

c. XXVII § 246. Gegenseitige Belehrung über den Dienst Gottes.

c. XXIX § 247—249. Das Bekreuzen.

c. XXIII § 252—254; c. XXXVIII § 258—261. Schluss.

Die ganze Schrift zerlegt sich leicht in mehrere grosse Gruppen. Innerhalb dieser ist die Anordnung eine freiere; und hier würde einzusetzen sein, wenn man die hergestellte Ordnung als falsch erweisen wollte. Wir können aus der Ä. K.-O. aber nachweisen, dass eine streng logische Anordnung des Stoffes nicht im Plane des Verfassers der C. H. gelegen hat. Die Konfessoren (c. VI § 43—47) sollen zu Presbytern ordiniert werden; man sollte diesen Abschnitt daher nach c. IV § 30—32, der Presbyterordination, erwarten, und vor c. V § 33—42, der den Diakonen behandelt — aber die Ä. K.-O. hat dieselbe Anordnung.

c. VIII § 53. 54 empfiehlt Vorsicht bei der Ordination von Männern, welche die Heilungsgabe besitzen; zweifellos sind dies Kandidaten des Presbyterats. Man sollte den c. daher bei c. IV § 30—32, aber doch mindestens vor c. VII § 48. 50. 51, dem Lektor, der Witwe und Jungfrau, die gar nicht ordiniert werden, erwarten — aber die Ä. K.-O. hat den c. an derselben Stelle, und es wird doch niemand behaupten wollen, dass die C. H. und die Ä. K.-O. zufällig dieselbe spätere Umsetzung ihrer cc. erfahren hätten! Dann ist es aber auch nicht mehr anzutasten, wenn c. IX § 56—59 die Vorschrift über den zureisenden Presbyter und die Witwe nachgehinkt kommt.

In c. XVII § 81—99 laufen die Vorschriften über den Katechumenat und die über die Frauen in befremdlicher Weise durcheinander. Die Ä. K.-O. lässt den grössten Teil des über die Frauen Gesagten fort; aber einiges behält sie doch bei, c. 43; und auch diese Bestimmungen stehen mitten unter denen über den Katechumenat.

Aus solchen kleinen Verstössen gegen ein streng logisches Fortschreiten in der Aufeinanderfolge der Sätze wird also kein Anhaltepunkt genommen werden dürfen, um unsre Konstruktion anzugreifen; und selbst bei c. XXII § 195—198 und c. XXIV § 199. 200, über Passahfasten und Krankenheilung, die an übler Stelle zwischen dem Erstlingsgebot und dem Abendmahlsgottesdienst eingeschoben sind, wird es geraten sein, sich bei ihrer jetzigen Stellung zu beruhigen. Solche Bedenken können nicht schwer wiegen gegenüber dem befriedigenden Eindruck, den die grossen Gruppen des neuen Zusammenhangs, über Oblationen und Agape, über Abendmahlsgottesdienst und Frühgottesdienst, und über das Gebet machen. Und woher sind die Bestandteile dieser Gruppen zusammengelesen! Wir haben die Nummern der arabischen cc. stehen lassen, um einen Einblick hierin zu gewähren.

Man kann aber noch von andrer Seite den Beweis führen, dass die aufgewiesene Anordnung des Stoffes die ursprüngliche gewesen ist. Und auf diesen Beweis ist Wert zu legen deshalb, weil dadurch zugleich einem Einwande begegnet wird. Man könnte nämlich sagen, die C. H. wären in ihrer neuen Reihenfolge nur deshalb in einer gewissen logischen Ordnung, weil die Ä. K.-O. in guter Ordnung sei, und die §§ der C. H. denen der Ä. K.-O. inhaltlich entsprächen, so dass damit über ihre ursprüngliche Anordnung noch nichts bewiesen wäre, da die Ä. K.-O. den Stoff in neuer Gliederung wiedergegeben haben könnte. Dem wird begegnet dadurch, dass sich die in der Ä. K.-O. nicht bearbeiteten Stücke der C. H. so gut in den neuen Zusammenhang fügen. Eklatant ist dies bei c. XX § 154—156. Bis c. XIX § 149 läuft die Ä. K.-O. ruhig neben den C. H. her, nur einmal c. XVII § 98. 99 wird diese Parallele durch eine kleine Unregelmässigkeit unterbrochen. Nach c. XX § 156 aber beginnt das Durcheinander in den C. H. Wohin gehört aber der offenbar echte c. XX § 154—156, der in der Ä. K.-O. kein Gegenstück hat? Lassen wir ihn hinter c. XIX § 149 (bezw. 153) an seinem alten Platze

stehen, und führen die C. H. von da an nach Massgabe der Ä. K.-O. weiter, so folgt c. XXXII § 157. 158 über das Fasten der Witwen u. s. w. Dieser Abschnitt schliesst sich aber so ungezwungen an c. XX § 156 an, dass ein Zweifel, hier den ursprünglichen Faden zu haben, kaum aufkommen kann.

c. XXX fin. § 214. 215 und c. XXXI § 216, über die Austeilung der Eucharistie, sind von der Ä. K.-O. nicht berücksichtigt. Der lange c. XXX, der vorangeht, die Predigtfragmente, gehört überhaupt nicht in den Zusammenhang der Kirchenordnung. c. XXIX § 210—213. 247—251 ist von später Hand, mit Ausnahme der §§ 247—249, über das Bekreuzen, die hier offenbar nicht an ihrem Platze sind. An c. XXIX § 209 aber schliesst sich c. XXX fin. § 214. 215 sehr gut an; dort hörten die Vorschriften über das Abendmahl auf, hier werden sie fortgeführt.

In der Ä. K.-O. haben c. 60 Schluss und c. 61 nicht den geringsten Zusammenhang; der erstere handelt vom täglichen Gottesdienst, der letztere von der Beerdigung, so dass man sich über die Aufeinanderfolge wundern muss. Die entsprechenden cc. der C. H. sind c. XXI § 217—219 und c. XXIV § 220 f. Hier aber kann es nicht zweifelhaft sein, dass die Teile zusammengehören, denn c. XXIV § 220 f. schliesst sich unmittelbar an c. XXI § 219 an. Dort war gesagt, dass Kranken der Kirchenbesuch zur Genesung diene, und nur der Schwerkranke war von der Pflicht, den täglichen Gottesdienst zu besuchen, entbunden worden; hier ist von verschiedenen Unsitten die Rede, welche bei Schwerkranken zur Anwendung kamen: dass man sie noch lebend in die Cömeterien brachte, oder nach heidnischer Sitte in der Kirche niederlegte.

Diese Beispiele mögen genügen, um zu erhärten, dass uns die Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung der C. H. in der That gelungen ist, und dass also die Ä. K.-O. den ersten Dienst, welchen wir von ihr erwarteten, vollauf geleistet hat.

Zur völligen Erkenntnis der Richtigkeit dieses Resultates würde allerdings noch gehören, dass wir die Ursache aufwiesen, welche die Verwirrung der C. H. herbeigeführt hat. Aber das wird wohl dunkel bleiben. Wir vermögen wenigstens nichts beizubringen, was dies Rätsel auch nur einigermassen lösen könnte. In der Anordnung des jetzigen Bestandes, soweit sie von der ursprünglichen abweicht, ist im ganzen nicht die geringste ratio

zu entdecken. Einzelne Teilchen sind auch in der arabischen Ordnung so aneinandergereiht, dass Gleiches zu Gleichem gesellt ist; so c. XXIV § 199. 200 und § 220. 221; c. XXV und auch c. XXVII. Im ganzen aber hat es durchaus den Anschein, als ob bei der Ordnung ein blinder Zufall gewaltet hätte. Aber welcher? Unordnung in den Blättern eines Codex anzunehmen, geht nicht an; die Stücke, welche durcheinander geworfen sind, sind zu klein, als dass diese Annahme auch nur einen Schein des Rechts beanspruchen könnte. Man hat den Eindruck, als ob ein mutwilliger Mensch hier gewirtschaftet hätte, um späteren Jahrhunderten ein Rätsel aufzugeben. Aber das ist keine ernsthafte Erklärung. Auf diese Stütze unseres Beweises müssen wir also leider verzichten; doch dürfte er dadurch nicht an Kraft verlieren.

3) Aber die Interpolationen! Nach unsrer Berechnung verhält sich unter Zugrundelegung der oben begründeten Scheidung von echten und unechten Bestandteilen die ursprüngliche Grundschrift zu den Einschiebseln etwa wie 12:5. Das ist aber ein Prozentsatz von Interpolationen, der den Kühnsten erschrecken muss. Und doch nur scheinbar! Denn thatsächlich verteilen sich die Interpolationen derartig, dass man sie kaum mehr als eine nennenswerte Schwierigkeit für die Benutzung der C. H. bezeichnen kann. Zunächst ist hier noch c. XXX mitgerechnet, den (mit Ausnahme des Schlusssatzes) für einen Teil der C. H. zu halten, wir Haneberg überlassen müssen. Streichen wir diesen ab, so stellt sich das Verhältnis des Echten zum Unechten etwa wie 15:2, schon eine bedeutende Verbesserung der Sachlage. Ferner dürfen wir ohne ausführliche Begründung (cf. übrigens Kap. VII) alles das abstreichen, was sich vor Beginn und nach Ende der eigentlichen Schrift als Einleitung und Schluss angesetzt hat. Das ist wieder ein Schritt vorwärts, den wir ohne Mühe gethan haben. Innerhalb der eigentlichen Kirchenordnung zwischen c. I § 1 und c. XXXVIII § 261 machen (abgesehen von c. XXX) die Interpolationen nur $^{2}/_{17}$ aus. Und diese lassen sich leicht klassifizieren; sie haben untereinander grosse Verwandtschaft. Ein Teil wurde hinzugefügt, um die Verfassung der C. H. zu vervollständigen. So ist c. VII § 49 der Subdiakon in den Klerus eingeführt, c. XXV § 222 der Prokurator, d. h. der Parabolane. Dass gerade diese, und nicht mehr ordines minores ein-

gefügt sind, beweist zur Genüge, dass auch die frühere Geschichte der C. H., ihr praktischer Gebrauch zu griechischer Zeit, im Osten — wohl auch schon in Ägypten — spielt. c. VIII § 55 ist auch über den Presbyter ein kurzer Satz hinzugesetzt worden. Andrerseits beliebten die Interpolatoren (denn an einen Interpolator ist schwerlich zu denken) zuweilen, dem vorliegenden Text phrasenhafte Zusätze meist mystischen Inhalts anzuhängen (c. XX § 156; c. XXII § 196; c. XXIX § 250. 251). Aber die grosse Masse des Hinzugefügten entsprang doch dem bereicherten Kultus; charakteristisch genug, dass die spätere Zeit hauptsächlich an diesem Punkte in der alten Kirchenordnung einen Mangel empfand. Dahin gehört c. VII § 52; c. XVIII § 100; c. XIX § 150—153; c. XXV § 237. 238; c. XXIX § 207. 208. 210—213; c. XXXII § 159(?); c. XXXVI § 188; c. XXXVIII § 255—257.

Dies Alles ist nach Gutdünken hier und da angehängt, je nach Einfall der Bearbeiter. Die ganze Masse des Hinzugefügten hat nicht vermocht, das alte Bild zu einem neuen zu übermalen; es sind alles recht hässliche Zusätze. Die Interpolationen können somit kaum ein Interesse hervorrufen; es ist meist wertloses Material, was wir hier von dem alten Bau ablösen. Was uns interessiert, ist nur der Grad der Sicherheit, mit dem wir dies Alles auszuscheiden vermögen. Da sind wir uns freilich bewusst, dass die bei solcher Arbeit aufgewandte Mühe leicht die Resultate als gesicherter erscheinen lässt, als sie sich dem objektiven Betrachter darstellen; aber trotzdem glauben wir sagen zu dürfen, dass über die grosse Menge dieser Zusätze eine weitere Diskussion kaum möglich und nötig ist. Es sind verhältnismässig wenige Stellen, über deren Echtheit oder Unechtheit ein Zweifel bestehen kann. Und wer etwa c. XIX § 150—153 oder c. XXIX § 207 oder c. XXXVIII § 255—257 für ursprünglich, oder c. IX § 59 für eingeschoben halten will, hat keinen scharfen Widerspruch von unserer Seite zu erwarten. Wenn zugegeben wird, dass diese Sätze aus der Feder des Verfassers der C. H. geflossen sein können, ist ein Streit über sie ein Streit um des Kaisers Bart. An dem Bestande der C. H., wie wir ihn rekonstruiert haben, kann das wenig ändern; äusserlich so wenig wie inhaltlich. Wir zweifeln nicht, dass schärfere Augen als die unsern die Scheidung des Echten und Unechten an einigen Punkten modifizieren werden; aber die Vergleichung mit der Ä. K.-O. giebt uns die

Zuversicht, dass diese Korrekturen an unserer Arbeit nicht ein wesentlich anderes Bild liefern können, als wir es gezeichnet haben.

4) Dazu kommt endlich, dass diese Interpolierung noch eine Kehrseite hat, die von höchster Bedeutung für die Beurteilung unserer Schrift ist. Wir konnten oben (Punkt 1) konstatieren, dass bei der späteren Benutzung und der daraus folgenden Bearbeitung unserer Schrift kaum etwas ausgefallen ist; hier können wir hinzufügen, dass an dem vorhandenen Bestande nicht geändert worden ist. Als Ausnahme könnte nur c. XXXII § 159 und c. XXV § 222 angeführt werden, wo es allerdings den Anschein hat, als ob der alte Wortlaut von späterer Hand ausgemerzt worden wäre; aber sicher sind auch diese beiden Fälle nicht, wenn man bedenkt, welche Schnitzer die Übersetzer sich haben zu schulden kommen lassen; sie können auch hier ihre Hand im Spiele haben. Von diesen unsicheren Fällen abgesehen aber kann behauptet werden, dass die Interpolatoren an den Sätzen, die ihnen vorlagen, nichts geändert haben. Es liegt uns eine sehr ungeschickte Bearbeitung vor. Die Interpolatoren hatten grosse Scheu vor dem einmal dastehenden Buchstaben. Waren sie anderer Ansicht, so begnügten sie sich, ihre Meinung hinzuzusetzen. Das schlagendste Beispiel ist c. XVIII § 100 (cf. c. XVII § 94). Ihre Arbeit ist so kaum eine Bearbeitung zu nennen; es ist eine Interpolierung. Sie gleicht den Bemerkungen, welche ein für die Praxis der Gegenwart interessierter Gelehrter an den Rand eines vor langer Zeit gedruckten Buches schreibt. Welch ein Vorteil für uns in diesem Umstande liegt, wird man ermessen, wenn man sich an andere, raffinierte Bearbeiter alter Schriften, wie Pseudo-Clemens (Pseudo-Ignatius) oder den Verfasser der Ä. K.-O. erinnert. Aus der Ä. K.-O. die C. H. zu rekonstruieren, ist unmöglich; aus den arabischen C. H. die ursprünglichen, nicht schwer. Der Umstand, dass die C. H. eine kirchenrechtliche Schrift sind, ist ihnen wesentlich zustatten gekommen, um ihr ihre schweren Schicksale überstehen zu helfen. Wären sie eine Schrift dogmatischen Inhalts, so ist zu sagen, dass sie kaum zu brauchen wären. Wie hat — allem Anschein nach — das Symbol c. XIX § 124—133 gelitten! Es ist der unbrauchbarste Teil der C. H. Aber an den klaren kirchenrechtlichen Bestimmungen hat niemand gerüttelt. Ein kirchenrechtlicher Satz hat eben eine robustere Natur als ein dogmatischer; an ihm haftet kein Herzensinteresse. Er ist

bei weitem nicht so dem Wandel der Zeiten ausgesetzt. Er wird immer noch konserviert und geehrt, selbst wo man ihn nicht mehr braucht. Aber das Dogma ist ewigem Wechsel ausgesetzt; und was die Väter glaubten, verketzert der Enkel. Dogmatische Schriften haben auch immer zu der unreinlichen Arbeit der Fälschung und Unterschiebung verleitet; was aber die Ägypter des vierten oder späterer Jahrhunderte mit den C. H. anstellten, kann man doch nur sehr uneigentlich als Fälschung bezeichnen. Es ist eine Ergänzung, um der alten Kirchenordnung auch noch in späterer Zeit Geltung zu erhalten. —

So können wir denn konstatieren, dass die Unordnung und die Interpolierung der C. H. bei weitem nicht in dem Grade zu beklagen sind, als die schlechte sprachliche Überlieferung durch die verschiedenen Übersetzer. Denn diese haben schwere Fehler eingefügt. Wir erinnern nur an c. VII § 50. 51, wo der Übersetzer die Konstitution über Witwe und Jungfrau übersetzte, als wäre noch von dem vorher erwähnten Subdiakon die Rede. Es würde kaum möglich sein, den ursprünglichen Wortlaut zu erschliessen, wenn uns hier die Ä. K.-O. nicht den richtigen Weg zeigte. Und diesen Übersetzern — wenn wir uns nicht täuschen — besonders dem Araber, sind auch wohl alle anderen Stellen zur Last zu legen, auf deren Verständnis wir vorläufig verzichten müssen. An manchen Punkten verbessern sich die C. H. freilich nach der Ä. K.-O., aber trotzdem bleibt noch vieles übrig, was zunächst nicht zu korrigieren ist.

Indes gerade an diesem Punkte ist noch Hoffnung vorhanden, dass eine spätere Zeit aufhelfen wird. Auf die Entdeckung einer griechischen Handschrift der C. H. zu hoffen, ist kaum angängig; ebensowenig auf ein nicht interpoliertes oder wohlgeordnetes Exemplar. Aber dass noch einmal der Schleier der arabischen Übersetzung gelüftet wird, ist zu erwarten. Es existiert in Rom (und Florenz? cf. Ludolf, commentarius S. 301. 304. Anm. t.) eine äthiopische Version der C. H., die aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Koptischen geflossen ist; ist diese einmal publiziert, so wird die Vergleichung mit der arabischen Schwesterversion sicherlich zu guten Resultaten hinsichtlich der Herstellung des Wortlautes führen; wir können dann wenigstens den Kopten rekonstruieren. Und selbst auf Entdeckung einer koptischen Handschrift der C. H. zu hoffen, ist bei dem verhält-

nismässig späten Zeitpunkt der arabischen Übersetzung nicht zu kühn. Also für den wundesten Punkt der C. H. steht noch Heilung in Aussicht, wenn diese auch vielleicht noch lange auf sich warten lassen wird.

Bis dahin bleibt die Ä. K.-O. der Massstab der C. H. Es wird nicht geraten sein, die C. H. jemals abzudrucken, ohne die Paralleltexte hinzuzufügen, wie wir es gethan haben. Wenn dies aber geschieht, so sind die C. H. eine durchaus brauchbare kirchengeschichtliche Urkunde. Manche Stellen sind unklar; aber diese sind fast sämtlich belanglos. Durch ständige, vorsichtige Vergleichung jedes einzelnen Satzes mit der Ä. K.-O., unter gleichzeitiger Erwägung ihrer Schicksale, sind die Sätze der C. H. in kirchengeschichtlichen Untersuchungen verwertbar wie die jeder andern Urkunde; und der Versuch, zu dem wir jetzt schreiten, ihren Inhalt an organisatorischen und gottesdienstlichen Bestimmungen zu einem klaren Bilde zusammenzustellen, steht auf völlig gesichertem Fundamente.

V. Kapitel.

Die Gemeindeverfassung.[1])

a. Der Subdiakon.

In den cc. II—IX §§ 7—59 werden nach einander Bestimmungen über die Ordination bezw. Einsetzung von Bischof, Presbyter, Diakon, Lektor, Subdiakon, Witwe und Jungfrau getroffen. Es sind hier alle die Personen zusammengefasst, die in den Gemeinden um 200 eine irgendwie ausgezeichnete Stellung einnahmen; denn die Märtyrer und Konfessoren, die man vermissen könnte, sind in c. VI § 43—47 hier miteingeschlossen, durch die Bestimmung nämlich, dass sie Presbyter werden sollen. An der Vollständigkeit der Liste wird niemand zweifeln; ein ordo befremdet vielmehr: der Subdiakonat. Nach dem, was wir über ihn wissen, bestand er zur Zeit Tertullians und Hippolyts noch nicht; er findet seine erste Erwähnung im Briefe des Cornelius von Rom an Fabius von Antiochien (a. 251; Eus. h. e. VI, 43, 11), wie in den gleichzeitigen Briefen Cyprians; und es muss als wahrscheinlich gelten, dass Fabian von Rom (236—250) diesen ordo, und ebenso auch wohl die andern ordines minores geschaffen hat

1) Die Ausarbeitung dieses Teiles ist im engsten Anschluss an die Werke und Aufsätze von Hatch, Hatch-Harnack, Harnack, Seyerlen, O. Ritschl, Friedberg, E. Löning u. a. über die Entstehung der altchristlichen Gemeindeverfassung geschehen. Wenn ich trotzdem nur selten auf dieselben ausdrücklich Bezug nehme, so geschieht dies von der gewonnenen Ansicht aus, dass der Streit wesentlich als beendigt anzusehen sein dürfte, oder dass wenigstens aus dem vorhandenen Material neue Argumente von beiden Seiten nicht mehr ins Feld geführt werden können. Wie sehr Unrecht man übrigens vielfach that, wenn man den „enthusiastischen" Faktor in der Bildung der Gemeindeverfassung nicht berücksichtigte oder sehr gering anschlug, dafür hoffe ich eine Reihe neuer Belege zu liefern.

(cf. Harnack: Texte u. Unters. II, 5 S. 100 ff.). Jedenfalls treten für uns die ordines minores — mit Ausnahme des Lektorats und Exorcistats, die schon lange Zeit mindestens eine Präexistenz geführt haben — gemeinsam auf; und so dankbar wir sein müssten für eine Nachricht, welche diese bisherige Erkenntnis zu modifizieren imstande wäre, so vorsichtig müssen wir sein, ehe wir sie aus der Hand einer so durchseuchten Urkunde annehmen, wie es die C. H. sind.

Es fällt ferner auf, dass der Subdiakon c. VII § 49 hinter dem Lektor steht; denn überall sonst folgt der Subdiakon unmittelbar dem Diakon, aus dem er hervorgegangen ist. Die Stellung erscheint als verdächtig; dass wir sie aber nicht der Unordnung der C. H. schuld zu geben haben, zeigt die Ä. K.-O., welche dieselbe Anordnung hat.

Im folgenden wird der Subdiakon, ausser in dem fragelos eingeschobenen c. VII § 52, überhaupt nur noch einmal erwähnt, c. XXI § 217. „Congregentur quotidie in ecclesia presbyteri et *ὑποδιάκονοι* et *ἀναγνῶσται* omnisque populus tempore gallicinii". Bei dieser Aufzählung fällt das Fehlen des Bischofs und das des Diakonen auf. Das des Bischofs ist, wie wir sehen werden, vielleicht nicht zufällig, das des Diakonen aber ist umsomehr befremdlich, als gleich darauf gesagt wird (§ 218): „De *κλήρῳ* autem qui convenire negligunt, neque morbo neque itinere impediti, separentur". Hier bleibt kein Ausweg; wir müssen vielmehr die Alternative stellen: entweder ist die Erwähnung des Diakonen durch irgend einen Zufall uns nicht mit überliefert worden, oder aber — der Diakon ist durch einen Zufall zum Subdiakonen geworden, so dass hier ursprünglich die Reihenfolge Presbyter, Diakon, Lektor, Volk stand. Die Entscheidung kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir bemerken, dass in dem parallelen c. XXXVII § 201 Presbyter, Diakonen und Lektoren zum Erscheinen im Gottesdienste aufgefordert werden, der Subdiakon aber dort mit keinem Worte angedeutet ist. Der Subdiakon in c. XXI § 217 wird also wohl durch einen lässigen Abschreiber an Stelle des Diakonen in den Text gekommen sein; und somit ist c. VII § 49 die einzige Stelle, wo er wirklich erwähnt wird. Der kurze Satz: „*ὑποδιάκονος* secundum hunc ordinem (ordinetur)" sticht von den vorhergehenden Bestimmungen ab. Überall war eine genaue Beschreibung der Weihehandlung und eine spezialisierende

Aufzählung der Befugnisse gegeben; auf Bekanntes hatte man sich nur hinsichtlich der Qualitäten der Ordinanden, und zwar auf die Pastoralbriefe, berufen; beim Subdiakon ist alles als bekannt vorausgesetzt. So macht denn dieser Satz durchaus den Eindruck einer Interpolation, die eingefügt wurde, um hier eine für eine spätere Zeit vollständige Liste der Ordinationen zu haben.

Befremdend bleibt allerdings, dass auch die Ä. K.-O. den Subdiakon hinter dem Lektor aufführt, und dass auch sie keine weiteren ordines minores kennt. Das scheint doch darauf zu führen, dass dem Verfasser der Ä. K.-O. die Interpolation schon vorlag; und der Umstand möchte geeignet sein, die Annahme einer Interpolation überhaupt unwahrscheinlich zu machen[1]. Aber dennoch kann die Echtheit des Satzes daraus nicht gefolgert werden. Das Durchschlagende bleibt, dass in der vorliegenden Verfassung und in dem Kultus, von denen beiden wir ein deutliches Bild erhalten, für den Subdiakon kein Platz ist, weder neben noch unter dem Diakon. Der Diakon hat noch alle die niederen Geschäfte, die ihm der Subdiakon später abnahm, und die vorausgesetzte Gemeinde ist — wie wir sehen werden — so klein, dass ein koordinierter Subdiakon vollends unbegreiflich wäre. Und selbst wenn wir aus zwingenden Gründen ihn für ursprünglich halten müssten, würden wir auch nicht das Geringste über ihn auszusagen vermögen; aus unsrer Behandlung dürfen wir ihn demnach streichen.

b. Der Bischof.

An der Spitze der Gemeinde, der Presbyter und der Diakonen

---

1) Eine Abhängigkeit der Ä. K.-O. von dem Passus der C. H. liegt freilich nicht vor; aber die übereinstimmende Reihenfolge: Diakon, Lektor, Subdiakon ist bis jetzt singulär. Indessen darf darauf hingewiesen werden, dass in der Petersburger Handschrift der Const. Apost. die Überschrift von VIII, cc. 15 ff. ursprünglich lautete: *διαταγαὶ περὶ χειροτονίας πρεσβυτέρων, διακόνων, ἀναγνώστων, ὑποδιακόνων, διακονισσῶν* etc. (cf. ed. Lagarde 261, 27). Allerdings fügt de Lagarde hinzu: „sed pr. m. *ὑποδιακόνων ἀναγνώστων* correctum". Beides stimmt nicht mit der jetzigen Reihenfolge der cc.: Presbyter, Diakon, Diakonisse, Subdiakon, Lektor. — Weiter ist daran zu erinnern, dass in der „Apostolischen Kirchen-Ordnung" c. 19 (Texte und Unters. II, 2, S. 234) der Lektor sogar vor dem Diakonen steht. Wenn er einst einen so hohen Rang innehatte, kann es nicht Wunder nehmen, wenn er hier in zwei Urkunden zugleich sich noch über dem jungen Subdiakonat behauptet.

steht der Bischof. In ihm konzentrieren sich alle Institute der Gemeinde, die gottesdienstlichen und die seelsorgerischen, die Jurisdiktion und die Verwaltung, und die Vertretung nach aussen.

Für seine Qualitäten sind die Bestimmungen der Pastoralbriefe massgebend (I. Tim. 3, 2 ff. Tit. 1, 7 ff.); „sedatus sit" fasst c. II § 7 die dortigen Einzelvorschriften zusammen. Über sein Alter wird nichts gesagt. Seine Wahl geschieht durch die ganze Gemeinde, und nur durch diese, am Sonntag (?) in der Kirche, wo die Gemeinde erklären muss: „Nos eligimus eum". Und nach der Exhomologese betet wieder die Gemeinde für ihn: „O Deus, corrobora hunc, quem nobis praeparasti". Einer der anwesenden fremden Bischöfe oder einer der Presbyter legt ihm darauf die Hand auf und spricht das vorgeschriebene Weihegebet. Die Anwesenheit fremder Bischöfe erscheint hier als Regel vorausgesetzt, aber nicht als unbedingt notwendig. Die Gemeinde kann auch ohne fremden Zuzug ihren Bischof wählen und weihen. Dass der Bischof nicht nur Gemeinde-, sondern auch Kirchenbeamter ist, braucht bei der Handlung der Ordination nicht zum Ausdruck zu kommen. In dem Gebet (c. III § 11—18) wird die Kraft desselben Geistes auf ihn herabgefleht, der den Aposteln, den Gründern der Kirche allerorten, durch Christus innewohnte. Es wird weiter gebetet, dass der Wandel des Bischofs seinem Amte gemäss sei, indem er durch sein sittenstrenges Leben eine hervorragende, beneidete Stellung in der Gemeinde einnehme. Aus den folgenden speziellen Bitten in betreff seiner Gebete und Opfer, um milden Geist und die Macht der Sündenvergebung, und um „die Fähigkeit zu lösen alle Fesseln der dämonischen Bosheit und zur Heilung aller Krankheiten" ersehen wir, dass die charismatischen Befugnisse des Bischofs darin bestehen, dass er der erste Liturg, der oberste Richter, und der höchste Exorcist der Gemeinde ist.

Diese drei Funktionen werden auch im folgenden fort und fort erwähnt. Die Vertretung der Gemeinde nach aussen tritt in dieser Kirchenordnung, die für eine bestimmte Gemeinde verfasst ist, ganz zurück. Nur beiläufig erfahren wir (c. IX § 56), dass der Bischof einem Presbyter, der sich in einer andern Gemeinde niederlässt, ein Empfehlungsschreiben auszustellen hat, worin er die Gründe seines Abgangs darlegt.

Dasselbe Gebet wie über den Bischof wird über den Presbyter gesprochen; alle Funktionen des Bischofs sind diesem also mit jenem gemeinsam. Es wird geradezu ausgesprochen: „episcopus in omnibus rebus aequiparetur praesbytero excepto nomine cathedrae et ordinatione“ (c. IV § 32).

Diese Reservate, der eponyme Sitz auf der Cathedra (denn so verstehe ich das „nomen cathedrae“) und das Ordinationsrecht, sind aber nicht Befugnisse, die charismatisch erlangt oder übertragen werden, sondern Ehrenvorrechte. Also Richter ist der Bischof mit den Presbytern zusammen; seine liturgischen Befugnisse teilt er mit den Presbytern und auch den Diakonen; mit beiden auch die exorcistischen. So könnte es scheinen, als wäre der Bischof im Presbyterkolleg nur primus inter pares, die Spitze desselben, weil einmal ein Kollegium ein Haupt haben muss, und als ständen auch die Diakonen seinem Amte an Würde nahe. Aber das ist Schein. Aus der ganzen Darstellung der liturgischen Handlungen und den dabei entwickelten Grundsätzen ersehen wir, dass die Gleichstellung des Bischofs mit den Presbytern ein Grundsatz ist, der aus alten Zeiten stammt, der aber in der Praxis schon an entscheidenden Punkten bedeutende Einschränkungen erfahren hat, und daher zur Charakterisierung der Verhältnisse so wenig verwandt werden darf, wie die etwa gleichlautende Äusserung des Hieronymus für dessen Zeit: „quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat (ep. 146 ad Evangelum; Migne I, 1194)[1]?

Der Keimpunkt der Entwicklung des Episkopats liegt in der ökonomischen Verwaltung. Und diese ursprüngliche Stellung hat sich hier noch erhalten. Wer die schuldigen Erstlinge darbringen will, bringt sie zum Bischof in die Kirche, und der Bischof, der bei dieser Gelegenheit „Priester“ genannt wird, segnet am Schlusse des Gottesdienstes die Früchte und deren Spender (c. XXXVI § 186—194; c. III § 28. 29). Diese Naturalien, und die Gemeindekasse, die aus solchen Erstlingen von „der Arbeit der Hände“ (c. XXXVI § 187) sich bildete, stehen zu seiner unbeschränkten Verfügung, und er verwendet sie zur Versorgung

1) Vergl. auch Chrysostomus, hom. 11 in I. Tim. „Sola quippe ordinatione superiores sunt [episcopi] atque hoc tantum plus quam presbyteri habere videntur“.

der Witwen, Waisen und Armen, vor allem der „verborgenen Armen“ (c. V § 34—36). Neben ihm und unter seiner Leitung haben die Diakonen dieselbe Aufgabe; die Presbyter aber haben mit diesem Zweige der Verwaltung nichts zu schaffen.

Sind die Katechumenen in ihrem Unterrichte soweit fortgeschritten, dass sie nach Urteil des diaconus-doctor zur Taufe zugelassen werden dürfen, so müssen sie zuerst dem Bischof eine Beichte ablegen, und er erst erteilt ihnen die Approbation zur Taufe und zum Genuss des Herrnmahls (c. XIX § 103—105); „huic [episcopo] enim soli de eo [catechumeno] impositum est onus“. Am Sonnabend vor der Taufe exorcisiert er die Täuflinge; er vollzieht auch vor der eigentlichen Taufhandlung die Gebete über die Öle, und nach derselben führt er die Getauften in die Gemeinschaft der Gläubigen ein durch sein Segensgebet mit Kuss und Bekreuzung; er teilt ihnen auch das erste Abendmahl aus. Er zeigt sich bei der Taufe als der oberste Leiter der Kirche, dem das letzte Wort und die weihevollsten Handlungen allein zustehen. Die Presbyter haben hier durchaus die Rolle seiner Gehilfen, die den lästigeren und untergeordneten Teil des Aktes übernehmen.

Ebenso beim Abendmahl. Bei dem feierlichsten Gottesdienst, der sonntäglichen Abendmahlsfeier, teilt er mit eigener Hand die Eucharistie aus (c. XXX § 214). Die Presbyter haben dasselbe Recht, aber nur an den Wochentagen, und die Diakonen dürfen es nur mit ausdrücklicher Bewilligung des Bischofs oder Presbyters (c. XXXI § 216).

Auch bei den Agapen tritt der Supremat des Bischofs klar zu Tage. Ignatius (ad Smyrn. 8) hatte darauf Wert gelegt, dass keine Agape ohne Beisein des Bischofs abgehalten würde, was freilich damals eine andere Bedeutung hatte, als noch Abendmahl und Agape in e i n e m zwanglosen Gottesdienst verbunden waren. Hier in den C. H. ist es Regel, dass die Agape ohne den Bischof stattfindet. Ist er aber zugegen, so führt er den Vorsitz, hält dabei Ansprachen an die Gesellschaft (c. XXXIV § 177), verrichtet die rituellen Handlungen und Gebete, und entlässt am Schluss die Versammelten (c. XXXII § 165. 167). Nur bei der feierlichen Sonntagsagape ist er regelmässig zugegen (c. XXXII § 164); er sorgt auch dafür, dass den Katechumenen etwas von dem geweihten Brote zugeschickt wird (c. XX § 171).

Noch einschneidender sind zwei andre Bestimmungen. Es liegt in der Hand des Bischofs, Fasttage für die Gemeinde auszuschreiben (c. XXXII § 158)[1]) und Abendmahlsgottesdienste anzusetzen (c. XXXVII § 201). Die ganze Gemeinde ist natürlich an das Osterfasten und an die Stationstage gebunden; ausserdem kann jeder Kleriker und Laie fasten, wann er will; will aber der Bischof fasten, so muss er für die ganze Gemeinde einen Fasttag ansetzen, und an dem Tage darf demnach keine Agape gehalten werden.

Unter diesen Umständen ist es nicht mehr auffällig, dass in der schon besprochenen Stelle über den allmorgentlichen Gebetsgottesdienst (c. XXI § 217) das Erscheinen des Bischofs nicht gefordert wird. Es findet sich in diesem alltäglichen Gottesdienst kein ausgezeichneter Akt, um dessen willen der Bischof erscheinen müsste. Die Lesung der Schriften erfolgte durch die Lektoren, der Psalmgesang durch die Gemeinde, die Gebete waren möglicherweise für die Kleriker reserviert; aber wenn Presbyter und Diakon auch bei der Agape die Gebete und das Brotbrechen vollziehen konnten, wenn ihnen auch die Spendung der Eucharistie nicht versagt war, so durften sie jedenfalls auch hier amtieren. So dürfte denn der Verfasser die Anwesenheit des Bischofs in diesen Frühgottesdiensten nicht für erforderlich gehalten haben, was um so mehr ins Gewicht fällt, als die übrigen Kleriker bei Strafe der Ausschliessung gehalten sind zu kommen, und auch die Kranken dringend dazu aufgefordert werden (c. XXI § 218. 219).

Das Alles zeigt eine solche Fülle von Standes- und Ehrenvorrechten des Bischofs in allen Akten der christlichen Gemeinde, bei Taufe und Abendmahl, Fasten und Gebet, Katechumenat und Gottesdiensten, dass man den Satz von der Gleichstellung des

---

1) Es ist freilich nicht notwendig anzunehmen, dass der Bischof Fasten ausschreiben darf. Wenn wirklich gemäss der Ä. K.-O. „clerus“ in „populus“ zu korrigieren ist was mir einzig dem Kontexte gemäss scheint (s. die Anmerkung zu der Stelle), so sind die Worte immerhin noch so zu verstehen, dass der Bischof sich nur an die hergebrachten Fasttage binden darf. Die unten anzuführende Stelle Tertullians (de jejun. 13; Reiff. u. Wiss. I, 291, 27 ff.) und die noch weiterreichende Befugnis, Abendmahlsgottesdienste nach Belieben anzusetzen, führten zu der im Texte wiedergegebenen Auffassung.

Bischofs und der Presbyter mit mistrauischen Augen ansieht. Aber doch steht er fest. Er ist nur ein Grundsatz aus älterer Zeit, der früher vielleicht einmal auf die Verhältnisse völlig zutraf. Aber die Zeiten haben sich geändert. Nach und nach hat sich ein Vorrecht des Bischofs nach dem andern gebildet; wollte man sie alle streichen, so würde man ein völlig anderes Bild der Gemeindeverfassung erhalten. Aber der Grundsatz der Väter, dass der Bischof nur primus inter pares unter den Presbytern ist, steht noch in Ehren, wenn er auch nur teilweise zu Rechte besteht, und er wird noch an den Anfang einer Kirchenordnung gesetzt, die doch beredt von einem Supremat des Bischofs über Klerus und Gemeinde zu reden weiss.

Wie der Bischof einerseits an der Spitze des Presbyteriums steht, so gruppieren sich andrerseits um ihn die Diakonen. Ihnen liegt die Krankenpflege ob. Sie haben sich nach den einzelnen Kranken umzusehen, dem Bischof davon Anzeige zu machen und ihn hinzugeleiten. In dem Krankenbesuch liegt eine Hauptthätigkeit des Bischofs; denn durch den Besuch des „Oberpriesters" genesen die Kranken, „zumal wenn er über ihnen betet". Dass dieser Satz nicht etwa ein Ausdruck des christlichen Glaubens an Gebetserhörung ist, sondern im vollsten Ernste von einer dem Bischof innewohnenden magischen Kraft zur Krankenheilung redet, sehen wir aus dem Weihegebet. Als Letztes und Höchstes wird dort auf den Bischof herabgefleht: „tribue illi facultatem ad dissolvenda omnia vincula iniquitatis daemonum, et ad sanandos omnes morbos, et contere satanam sub pedibus ejus velociter" (c. III § 18). Dieser Teil der Amtsthätigkeit des Bischofs fällt also nicht in das Gebiet der Seelsorge, sondern in das des Exorcisierens. Wir haben damit zugleich den Schlüssel znm Verständnis dieses kühnen Glaubens. Die Krankheiten der Christen haben ihren Grund in der Einwirkung der Dämonen [1]) und des Satans,

1) cf. Tatian, orat. ad Graec. 16 fin.; Schwartz 18, 6: *εἰσὶν μὲν οὖν καὶ νόσοι καὶ στάσεις τῆς ἐν ἡμῖν ὕλης· δαίμονες δ᾽ ἑαυτοῖς τούτων τὰς αἰτίας, ἐπειδὰν συμβαίνωσιν, [ἑαυτοῖς] προσγράφουσιν, ἐπιόντες ὁπόταν καταλαμβάνῃ κάματος. ἔστι δὲ ὅτε καὶ αὐτοὶ χειμῶνι τῆς σφῶν ἀβελτερίας κραδαίνουσιν τὴν ἕξιν τοῦ σώματος· οἳ λόγῳ θεοῦ δυνάμεως πληττόμενοι δεδιότες ἀπίασιν, καὶ ὁ κάμνων θεραπεύεται.* Tertullian, Apol. c. 22 Öhler I, 207: „Operatio eorum est hominis eversio. Sic malitia spiritalis a primordio auspicata est in hominis exitium. Itaque corporibus

des obersten der Teufel; die Mächte der Finsternis fliehen aber vor dem Namen Christi, wenn ihn ein Geistbegabter unter Gebet über dem Kranken ausspricht. So vermag denn der Bischof, auf dem der Geist ruht, alle Krankheiten zu heilen. Auf diese Weise entgeht der Grundsatz auch dem Einwande, dass doch erfahrungsmässig Kranke auch sterben. Denn der Tod des Christen ist Gottes Fügung, und nicht mehr Dämonenwerk.

Wie unverkennbar spricht aus solchen Sätzen der Geist der Zeit, welcher unsre Kirchen-Ordnung entstammt! Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, wo das ganze Heer der orientalischen Kulte in Rom eingezogen war, wetteiferten alle die Religionen in solchen praktischen Erweisen der Stärke ihrer Götter. Kranke heilten Asklepios und Hygieia, die Priester der Hekate und des Serapis; Alexander, der grosse Schwindler von Paphlagonien, vollzieht wunderbare Heilungen; selbst ein Celsus beruft sich auf solche (cf. Réville-Krüger: die Religion zu Rom unter den Severern S. 130—138). Es war damals in der Zeit des Aberglaubens und des religiösen Synkretismus wohl keiner, der nicht an die Wirklichkeit solcher Heilungen durch Beschwörungen geglaubt hätte. Und auch das Christentum war nicht imstande, sich dieser Geistesrichtung zu entziehen.

Dazu war aber in der Christenheit der Glaube an den Besitz solcher — man möchte sagen: niederen und massiven — Geistesgaben keinen Augenblick ausgestorben. Irenäus (II, 32, 4. Stieren I, 408) beruft sich ausdrücklich auf solche verschiedene Gaben wie Dämonenaustreibung, Krankenheilung, und sogar Totenerweckung: *διὸ καὶ ἐν τῷ ἐκείνου ὀνόματι οἱ ἀληθῶς αὐτοῦ μαθηταί, παρ᾽ αὐτοῦ λαβόντες τὴν χάριν, ἐπιτελοῦσιν ἐπ᾽ εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, καθὼς εἷς ἕκαστος αὐτῶν τὴν δωρεὰν εἴληφε παρ᾽ αὐτοῦ. Οἱ μὲν γὰρ δαίμονας ἐλαύνουσι βεβαίως καὶ ἀληθῶς, ὥστε πολλάκις καὶ πιστεύειν αὐτοὺς ἐκείνους, τοὺς καθαρισθέντας ἀπὸ τῶν πονηρῶν πνευμάτων, καὶ εἶναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων, καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς. Ἄλλοι δὲ τοὺς κάμνοντας διὰ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως ἰῶνται*

quidem et valetudines infligunt et aliquos casus acerbos, animae vero repentinos et extraordinarios per vim excessus.“ Die Anschauung ist übrigens durchaus neutestamentlich; cf. Lc. 13, 16.

καὶ ὑγιεῖς ἀποκαθιστᾶσιν. Ἤδη δέ, καθὼς ἔφαμεν, καὶ νεκροὶ ἠγέρθησαν, καὶ παρέμειναν σὺν ἡμῖν ἱκανοῖς ἔτεσιν [1]). Tertullian stellt die Christen wegen dieser Kräfte als Wohlthäter der Menschheit hin und bezeugt, dass auch viele Heiden dies dankbar anerkannten, dass man sich sogar am Hofe der Severer ihrer Wunderkraft bediente. „Haec omnia tibi et de officio suggeri possunt et ab eisdem advocatis, qui et ipsi beneficia habent christianorum, licet acclament quae volunt. Nam et cujusdam notarius, cum a daemone praecipitaretur, liberatus est, et quorundam propinquus et puerulus, et quanti honesti viri (de vulgaribus enim non dicimus) aut a daemoniis aut valetudinibus remediati sunt. Ipse enim Severus, pater Antonini, christianorum memor fuit. Nam et Proculum christianum, qui Torpacion cognominabatur, Euhodi procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisivit et in palatio suo habuit usque ad mortem ejus; quem et Antoninus optime noverat lacte christiano educatus" (ad Scap. 4. Öhler I, 547 f.) [2]). Wenn wirklich, wie es hiernach scheint, die Christen sich um 200 nach aussen hin eines nicht unbedeutenden Rufes wegen ihrer Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen erfreuen durften, so kann man sich leicht vorstellen, wie sehr innerhalb der Gemeinde die Praxis im Schwange war. Das Vorhandensein dieser Geistesgaben in der Gemeinde der C. H. ist keineswegs auffallend; nur, dass sie hier so eng mit dem Amte verbunden sind. Mit Stolz beruft sich der Verfasser darauf, dass auch der Schatten des Petrus Kranke geheilt habe (c. XXIV § 200), ebenso wie das Gebet des Bischofs.

Von hier aus fällt noch einmal ein Licht auf die geforderten Qualitäten des Bischofs. Man sollte denken, dass man zum Vorsteher einer Gemeinde mit so weitreichenden Befugnissen einen Mann bestellt hätte, der sich durch Talente der Verwaltung besonders auszeichnete, vielleicht auch einen Mann von hohem all-

1) cf. Tert. de orat. 29. Reifferscheid u. Wissowa I, 199, 20 ff.: „Sola est oratio quae Deum vincit; sed Christus eam nihil mali voluit operari. Omnem illi virtutem de bono contulit. Itaque nihil novit, nisi defunctorum animas de ipso mortis itinere revocare, debiles reformare, aegros remediare, daemoniacos expiare, claustra carceris aperire, vincula innocentium solvere".

2) cf. K. J. Neumann, der römische Staat und die allgem. Kirche 1890 I, S. 99 u. Anm. 1. 2.

gemeinem Ansehen, der durch seine Persönlichkeit ausserhalb wie innerhalb der Gemeinde achtunggebietend dastand, und dass seine Geistesgabe eben das χάρισμα κυβερνήσεως gewesen sein wird. Aber nichts von alledem! Der Bischof ist der sittenreinste Mann der Gemeinde, ragt dadurch unter allen hervor, und wird darum von allen beneidet. Das hat seinen Grund in seinen amtlichen Funktionen. Denn er ist allerdings Verwaltungsbeamter und Vertreter der Gemeinde; aber in erster Linie ist er doch Verwalter seines Charismas und Vertreter Gott gegenüber. Der Schwerpunkt seines Amtes liegt darin, dass er der erste Liturg und der mächtigste Exorcist ist. Darum besteht denn auch die usurpatio juris, der faktische Amtsantritt, welcher nach römischer Rechtsgewohnheit der Amtseinsetzung folgte, nicht wie später (cf. Hatch-Harnack I, S. 134 u. A. 45) darin, dass sich der Bischof auf die cathedra setzt, sondern darin, dass er eine Abendmahlsfeier abhält und die dargebrachten Erstlinge in Empfang nimmt.

c. Der Presbyter.

Nach dem in c. IV § 32 ausgesprochenen Grundsatz, den wir schon zu erörtern Gelegenheit hatten, soll der Presbyter dem Bischof durchaus gleichstehen, nur mit der Ausnahme, dass er nicht auf der cathedra sitzt und nicht ordinieren darf. Wir hatten gesehen, dass dieser Grundsatz hinsichtlich des Bischofs mehr eine Antiquität ist als ein rechtskräftiger Satz; aber er hat mehr zu gunsten des Bischofs Änderungen erfahren, weniger zu ungunsten des Presbyters. Dieser hat wenigstens keine seiner Funktionen dadurch eingebüsst. Seine Ordination ist dieselbe wie die des Bischofs. Allerdings scheint es nach c. VIII § 53. 54, als ob die Presbyter durch Bestimmung des Bischofs oder durch Kooptation des Presbyteriums ihr Amt anträten, nicht durch Wahl des Volkes; denn es ist da von einer Bittschrift um Ordination zum Presbyterat die Rede, und es liegt näher, dass diese an eine Korporation als an die Gemeinde eingereicht wurde. Ist aber der Presbyter bestimmt worden, so legt ihm der Bischof (c. IV § 30. 31) in dem sonntäglichen Gottesdienst die Hand auf und spricht dasselbe Weihegebet über ihn, das über den Bischof gesprochen wurde, nur dass statt des darin vorkommenden Wortes episcopatus das andere presbyteratus eingesetzt wird. Also auch der Presbyter erhält den Geist, der in den Aposteln mächtig war; auch er ragt durch Sittenreinheit in

der Gemeinde hervor, auch er ist Liturg, Exorcist und Richter der Gemeinde. Alle diese Prädikate und Funktionen gelten in erster Linie vom Bischof, vom Presbyter in zweiter Linie; aber es ist wichtig zu bemerken, dass, obgleich schon beim Bischof die Verwaltung so entschieden hinter der liturgischen und exorcistischen Thätigkeit zurücktritt, dennoch auch beim Presbyterat nicht der Accent auf die Befugnisse der Körperschaft gelegt wird, sondern auf das Charisma des einzelnen zum Liturgen und Exorcisten.

Auf den Sittenspiegel der Presbyter Tit. 1, 5f. wird auffallender Weise nicht Bezug genommen. Über das Alter des Ordinanden wird nichts gesagt; ebenso ist die Anzahl der Presbyter nicht festgesetzt. Aber wir haben dafür einige Andeutungen. Aus der Bestimmung c. VI § 43—47, dass jeder Märtyrer und Konfessor Presbyter werden soll, ist zu schliessen, dass es überhaupt keine normative Zahl noch eine unbedingte Altersstufe für das Presbyterium gab, da hiernach die Zahl ganz von der Häufigkeit der gerichtlichen Bestrafungen, das Alter von der Willkür der Behörden abhängig ist. Es ist allerdings denkbar, dass eben nur das Konfessorentum das sonst unumgängliche Alter ersetzen konnte; aber die Altersgrenze ist hiernach doch eine Regel mit Ausnahmen. Und wenn bei Beschreibung des Abendmahls der Neophyten c. XIX § 144. 145 der Satz steht: „presbyteri portant alios calices lactis et mellis — — —; presbyteris non praesentibus ad portandos illos calices portentur a diaconis“, so ist zu schliessen, dass die Anzahl der Presbyter eine äusserst geringe gewesen sein muss. Denn dass etwa eine Anzahl Presbyter bei der Taufe nicht zugegen gewesen wäre, ist bei den rigorosen Bestimmungen, die sonst über das Erscheinen der Kleriker bei den Gottesdiensten getroffen werden (c. XXI § 218; c. XXXVII § 201), ausgeschlossen; die Abwesenheit der Presbyter, welche hier berücksichtigt wird, kann sonach nur durch Krankheit oder Reisen verursacht sein (c. XXI § 218). Zwei Presbyter waren schon vorher bei dem Taufakte selbst thätig gewesen; diese selben konnten wohl nicht wieder hier eintreten infolge ihrer dortigen Funktionen; also viel mehr als zwei Presbyter sind in dieser Gemeinde nicht vorausgesetzt. Von der Zahl 46, welche Cornelius (Eus. h. e. VI, 43, 11) für das Jahr 251 in Rom bezeugt, ist man hier noch weit entfernt.

Bei den frühmorgentlichen Gebetsdiensten haben sie sich regelmässig einzufinden (c. XXI § 217), wie viel mehr bei der sonntäglichen Eucharistie; auch wenn der Bischof ausser der Zeit einen Abendmahlsgottesdienst abhalten will, haben sie in reinen weissen Gewändern bei ihm in der Kirche zu erscheinen (c. XXXVII § 201). Bei der Eucharistie selbst haben sie die Rolle von Assistenten. Bei der auf die Bischofswahl folgenden Eucharistie (c. III § 20) wird geschildert, wie die Presbyter mit dem Bischof zugleich ihre Hand auf die Oblation legen, während der Bischof die Responsorien und das Preisgebet spricht. Bei dem ersten Abendmahl der Neophyten tragen sie die Kelche mit Milch und Honig (c. XIX § 144). Bei der Taufe stehen zwei Presbyter zur Rechten und Linken des Bischofs, der eine mit dem Öl des Exorcismus, der andere mit dem der Eucharistie. Der eine salbt den Täufling nach seiner Abrenuntiation, der andere spricht die Tauffragen, tauft ihn, salbt ihn mit dem eucharistischen Chrisma und führt ihn in die Kirche ein (c. XIX § 116 ff.).

Auch der Presbyter kann die Eucharistie austeilen, wie aus dem Weihegebet (c. III § 16) und den Bestimmungen c. XXX fin. § 214 c. XXXI § 216 zu schliessen; aber nicht am Sonntag, und nur wenn der Bischof nicht will oder kann. Bei den Agapen haben sie in Gegenwart des Bischofs keinerlei Bevorzugung; in seiner Abwesenheit aber führen sie den Vorsitz, brechen das Brot, sprechen die Segensgebete, und es wird betont, dass ihnen dann dieselbe Ehre gebührt, wie sonst dem Bischof (c XXXIV § 178. 179).

Auch bei der Krankenexorcisation sind sie beteiligt. Was der Jakobusbrief (5, 14 f.) sagt: „Ist einer krank unter euch, der rufe die Presbyter der Gemeinde, die sollen über ihn beten, und ihn salben mit Öl im Namen des Herrn; so wird das Gebet des Glaubens dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten“, das ist durchaus im Sinne der C. H. gesprochen, nur dass man hier vielleicht eher den Bischof gerufen hätte. So ist denn auch der Diakon verpflichtet, dem Presbyter zu dienen, wie dem Bischof (c. V § 34), und ihm die Kranken der Gemeinde zu melden. Und wenn c. XXIV § 199. 200 nur der Bischof in dieser Thätigkeit erwähnt wird, so sehen wir wieder, dass auch hier der Presbyter nur in zweiter Linie wirksam ist. Wie sehr aber trotzdem gerade die Gabe

der Krankenheilung wesentlich für den Presbyterat ist, ist aus c. VIII § 53. 54 zu ersehen, der nur auf das Presbyteramt zu beziehen ist. Wir erfahren da, dass jeder, der diese Gabe besitzt, zum Presbyter ordiniert wird. Die Bestimmung ist dazu so abgefasst, dass wir deutlich bemerken, dass hier nicht eine neue Anordnung getroffen wird. Denn das Neue in dem § liegt nur darin, dass man sorgfältig untersuchen soll, ob der Betreffende die Wahrheit redet, und vor allem Acht geben, ob die von ihm verrichteten Heilungen als Wirkungen Gottes anzusehen sind. Nur Vorsichtsmassregeln sind vorgeschrieben, um Charlatane vom Presbyterat fernzuhalten; denn auf die Thatsächlichkeit der Heilungen kommt es weniger an als darauf, dass sie Wirkungen des Geistes sind.

Das ist die eine Klasse von Leuten, aus denen sich das Presbyterium rekrutiert; die andere wird in c. VI § 43—47 namhaft gemacht: die Märtyrer und Konfessoren. Hier aber macht der Wortlaut der Bestimmung den Eindruck eines novum, das sich noch nicht auf einen usus berufen kann. Dieser c. VI ist wohl der bedeutendste der ganzen Kirchenordnung, vielleicht das Wichtigste, was wir über die Stellung der Märtyrer und Konfessoren in der alten Kirche überhaupt wissen. Jeder Märtyrer ist hiernach ipso facto Presbyter; „denn wahrlich, sein Bekenntnis ist seine Ordination". Auch der Konfessor soll Presbyter werden, aber noch die bischöfliche Ordination empfangen; ist der Märtyrer ein Sklave, so ist auch er zu ordinieren.

Es ist wohl deutlich, dass eine solche Bestimmung nur getroffen werden konnte zu einer Zeit, als die Martyrien Seltenheit waren; und die geringe Anzahl der Presbyter bestätigt das Urteil. Aber trotzdem ist sie von höchster Bedeutung. Wo wir sonst früher oder später etwas Genaueres über die Bekenner erfahren, sehen wir sie als eine Aristokratie den geordneten Instituten der Kirche gegenüberstehen, immer geneigt, kraft ihrer populären Autorität ihren Ansichten in disciplinaren Angelegenheiten Geltung zu verschaffen. So die Märtyrer von Lyon, so die Märtyrer Cyprians. In unsrer K.-O. liegt nun der Versuch vor, diese ganze Aristokratie in den Wirkungskreis des amtlichen Organismus zu ziehen. Über das Motiv können wir nicht zweifelhaft sein. Man braucht nur den c. VI einmal zu lesen, um zu erkennen, dass hier nicht etwa

ein übermächtiger κλῆρος τῶν μαρτύρων sich dem ordo sacerdotalis entgegengestellt hat, und dass der bischöfliche Verfasser der C. H. sie nicht etwa deswegen samt und sonders in den Klerus aufgenommen hat, um die Opposition der Regierung ein- und damit unterzuordnen. Der Grund ist ein andrer; er ist leicht erkennbar, wenn wir die Klassifizierung dieser Gruppe beachten. Es werden zwei Unterscheidungen getroffen, die sich gegenseitig durchkreuzen: 1) solche, die durch ihr Bekenntnis sich Strafen zugezogen haben; 2) solche, die zwar vor Gericht bekannt haben, aber nicht bestraft wurden; und andrerseits a) freie Männer, b) Sklaven. Wir erhalten demnach vier Klassen, die in ihren Ansprüchen auf den Presbyterat sich unterscheiden: 1a) freie Männer, die Märtyrer wurden; sie sind ipso facto Presbyter. 2a) freie Männer, die ohne gerichtliche Folgen bekannt haben; sie haben Anspruch auf den Presbyterat, werden aber rite ordiniert. 1b) Sklaven-Märtyrer; sie werden ordiniert, aber bei der Ordination wird der Passus des Gebets, der um Herabkunft des heiligen Geistes auf den Ordinanden bittet, ausgelassen; „denn obgleich er die Form des Presbyterats nicht erhalten hat, so hat er doch den Geist des Presbyterats erlangt" (c. VI § 47). 2b) Sklaven-Konfessoren; sie werden nicht erwähnt, es ist aber deutlich, dass sie nicht Presbyter werden sollen.

Die aristokratische Scheidung zwischen a) und b), Freien und Sklaven, ist u. W. für die Verfassungsgeschichte der ersten Jahrhunderte singulär. Denn unter der „forma presbyteratus" verstand man hiernach die gesetzliche Freiheit des Mannes, und sie bildete ein Erfordernis des Presbyteramtes, von dem nur bei solchen abgesehen wurde, welche die höhere Gabe des „spiritus presbyteralis" schon erlangt hatten. So kann ein Sklave nur durch das Martyrium in das Presbyterium gelangen.

Durchschlagender aber ist die andere Distinktion, von 1) und 2), die zwischen Märtyrern und Bekennern. Das Martyrium kommt an Wirkung der bischöflichen Ordination gleich; es hebt sogar den Makel der Unfreiheit auf; während der Konfessor, wenn er ein freier Mann ist, nur ein würdiger Kandidat des Presbyteriums ist. Also nicht der Mannesmut des öffentlichen Bekenntnisses, sondern das Leiden um Christi willen verleiht den Geist Gottes, den der Presbyter besitzen muss. Es ist dies die eigentümliche Anschauung vom Leiden, deren An-

sätze wir schon bei Paulus finden (II. Kor. 1, 5; Kol. 1, 24; auch I. Petr. 4, 13). Die Märtyrer sind die *μιμηταὶ τοῦ χριστοῦ*; in ihnen leidet Christus noch einmal[1]), und hier wird angenommen, dass der Geist auch weiter in ihnen und durch sie wirken werde. Die höheren Beamten der Kirche, voran Bischof und Presbyter, müssen alle Geistesträger sein. Der ganze Nachdruck ist in unsrer K.-O. auf den Kultus und auf die sinnenfälligen Wirkungen des Geistes Gottes gelegt. Jeder, der solche aufweisen kann, kommt in das Presbyterium; in den Märtyrern und den Heilungsbegabten aber lag ein bisher unbenutztes Kapital, das hier auch in den Bereich des Amtes gezogen wird. So sind denn die Heilungsbegabten und die Bekenner auch nicht zwei disparate Klassen, sondern sie sind darin gleich, dass beide Träger des Geistes sind; sie repräsentieren alles, was die Gemeinde an ausserordentlichen Gaben des Geistes aufzuweisen hat. Das zeigt uns aber noch einmal die Bedeutung des Presbyteramtes. Sie liegt nicht darin, dass das Presbyterium als Kollegium dem Bischof in Verwaltung und in Kirchenzucht zur Seite steht, sondern vor allem darin, dass alle einzelnen als Geistesträger dem Bischof zur Seite stehen, und sie wie er befähigt sind zur Ausübung des Kultus und zum Exorcismus.

In c. I § 1—6 veröffentlicht der Verfasser einen Beschluss, wonach eine Gruppe von Menschen, die über den *λόγος*-Christus häretisch lehrten, aus der Kirche ausgeschlossen worden sind. Er sagt, dieser Beschluss sei in der Kraft Gottes gefasst, nennt sich und seine Genossen, die Urheber desselben, „discipuli scripturarum“ und bezieht auf sie das den Aposteln gegebene Herrnwort, dass sie dereinst richten würden die Kreaturen in Gerechtigkeit. Von einer Synode kann hier kaum die Rede sein; so dürfen wir die Worte auf das Kollegium der Presbyter beziehen, in dessen Namen der Bischof hier spricht, die societas, von der c. IX § 58 gesagt wird, dass ein Presbyter aus fremder Gemeinde in dieselbe aufgenommen wird. So lag denn in der Hand des Presbyteriums die Kirchenzucht. Dasselbe kann Häretiker von der Kirche ausschliessen und Sünder zeitweilig exkommunicieren. Es ist darin nicht ganz autonom, sondern an bestimmte

1) Eus. h. e. V, 1, 23; *μάρτυρα τῶν ἰδίων παθῶν* V, 28, 11; cf. Ritschl: Altkath. Kirche. 2. Aufl. S. 383.

Grundsätze gebunden, von denen hier eine Anzahl mitgeteilt wird. Ein Künstler, der Götterbilder hergestellt hat, ist auszuschliessen, bis er Busse thut (c. XI § 66); ebenso ein Soldat, der von seiner Waffe Gebrauch gemacht hat (c. XIV § 75), und auch die rückfälligen Anhänger all der abergläubischen und unsittlichen Gebräuche, die uns c. XV § 76—79 namhaft gemacht werden. Dass auch ein hoher Beamter, der ausser mit seiner Würde nicht auch mit dem „Schmuck der Gerechtigkeit" bekleidet ist, auszuschliessen sei (c. XIII § 73), ist wohl weniger als eine rechtliche Vorschrift, als vielmehr als Warnung vor *προσωποληψία* aufzufassen. Die bemerkenswerteste Bestimmung ist in c. XVI § 80 enthalten. Ein Christ, der mit einer Konkubine gelebt und mit ihr einen Sohn erzeugt hat, ist, wenn er trotzdem mit einer andern Frau eine legitime Ehe eingehen will, ein „Menschenmörder", ausser wenn er die Konkubine auf Untreue ertappt hat. Der Satz ist in mancher Hinsicht interessant. Zunächst deswegen, weil ein geordnetes Konkubinat als zulässig hingestellt wird für den Fall, dass ein Freigeborener, ehe er Christ wurde — denn c. XVI § 80 steht unter den Bestimmungen betreffs Aufnahme der Katechumenen — ein solches Verhältnis eingegangen war. Das kann freilich nicht so sehr überraschen, wenn man sich erinnert, in welchem Verhältnis Marcia, die *φιλόθεος παλλακή* des Commodus, zur christlichen Gemeinde stand, und wenn man weiss, wie die römische Gesetzgebung jener Zeit Ehe und Konkubinat regulierte (cf. Döllinger: Hippolytus und Kallistus S. 163—169).

2) weil der Kindersegen als wesentlich hingestellt wird. Wenn der Konkubinat den Zweck der Ehe erfüllt hat — und Kindererzeugung ist der einzige Zweck der Ehe nach antiker Anschauung — so tritt er in die Rechte der Ehe ein und ist wie diese unauflöslich, bis auf die von Christus selbst statuierte Ausnahme der Untreue des Weibes (Mt. 5, 32). Bei der auch sonst bemerkbaren starken Abhängigkeit der C. H. von den Pastoralbriefen könnte man vielleicht an eine Einwirkung von I. Tim. 2, 15 (*σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας*) denken, denn nur durch Kindergebären wird die Konkubine eine in den Augen der Kirche legitime Gattin.

3) weil dieser Mann nicht als Ehebrecher, sondern als Mörder bezeichnet wird — eine Betrachtungsweise, die ferner zu

liegen scheint. Man kann doch nicht ohne Übertreibung sagen, dass eine Konkubine und ihr Kind getötet wurden, wenn der Mann sie verliess. Das weist auf eine andre Deutung. Wenn in einer kirchenrechtlichen Urkunde die Erzählung eines Rechtsfalls mit den Worten abschliesst: „est occisor hominis", so ist das nicht als ein sittliches, sondern als ein rechtliches Urteil anzusehen, das damit den Fall einem bestimmten Gesetzesparagraphen bezw. usus unterstellt. Bei allen vorher erwähnten Fällen war nun die Möglichkeit einer Busse ausdrücklich angegeben; hier ist sie nicht erwähnt. Wir dürfen somit schliessen, dass dem Mörder stets die Kirche verschlossen blieb — eine Bestimmung, an der ja auch Kallist noch nichts änderte — und damit, durch unsern c. XVI § 80, auch dem Christen, der seine Konkubine, die Mutter geworden, verstösst. Nun traf zwar in der Praxis der Kirche zu Anfang des 3. Jhdts. den Hurer und Ehebrecher dieselbe Strafe wie den Mörder, und so tritt hier mit erneuter Schärfe die Frage auf, warum der Katechumen, der sein Konkubinat löst, als Mörder und nicht als Ehebrecher gehalten werden soll. Wir vermögen die Frage nicht zu beantworten. Möglicherweise, weil man in der Bestrafung des Mörders sicherer und skrupelloser war, als in der des fleischlichen Sünders, dem ja Kallist schon die Pforten der Kirche öffnete. Aber es ist wohlthuend zu bemerken, wie sich in dieser ältesten eherechtlichen Bestimmung die kirchliche Gesetzgebung der staatlichen entgegensetzt, ihr ihren eigenen Massstab, den sittlichen, entgegenhält, wie sie das leichtgeschürzte Band, das der Heide im Stande der Unwissenheit auf sich genommen, als eine schwere Fessel um das Leben des Christen legt; wohlthuend besonders, wenn wir unsere K.-O. an diesem Punkte mit der Gesetzgebung des Kallist vergleichen, der auch den Konkubinat gestattete, aber aus Konivenz gegen die Heiratslust vornehmer Frauen (Refut. Hipp. IX, 12; S. 460, 27 ff.), oder gar mit den Anschauungen Leo des Grossen, der sagt: „Seine Magd verstossen und eine Gattin von anerkannt freier Geburt nehmen, ist nicht Verdoppelung der Ehe sondern Fortschritt in der Ehrbarkeit (ep. II, inquis. 6. cf. Overbeck: Studien S. 210). —

Wäre der Text des c. IX § 57 f. nicht so verderbt, so hätten wir vielleicht eine zweite Klasse von Presbytern zu konstatieren. „[Presbyter] examinetur, si est discipulus, attamen caret, quod

presbyteros decet. Postea in societatem recipiatur et duplici honore afficiatur, neque iterum ordinetur". Der Text ist nur verständlich durch I. Tim. 5, 17 (*οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*), wovon der Schlusssatz entschieden abhängig ist; nur ist nicht zu sagen, wie weit diese Abhängigkeit ging. Dürften wir mit Haneberg das unverständliche „si est discipulus" verbessern in: „si eruditione quidem scholastica ornatus est", so hätten wir hier eine Erwähnung der auch sonst bekannten presbyteri-doctores. Das Bemerkenswerte würde sein, dass diese ausserhalb des Presbyterkollegs standen. Aber der Zustand des arabischen Textes gestattet kein sicheres Urteil, gestattet auch keine sichere Korrektur aus I. Tim. 5 (cf. die Anmerkung zu der Stelle der C. H.).

d. Der Diakon.

„Si ordinatur diaconus, observentur canones singulares", so beginnen die Bestimmungen über den Diakonen (c. V § 33). Der Satz steht in Parallele zu dem c. II § 7 über den Bischof Gesagten, wo aber in deutlichen Worten auf die Pastoralbriefe verwiesen wird. Wir dürfen somit auch wohl hierin die Bezugnahme auf den Sittenspiegel der Diakonen I. Tim. 3, 8 ff. erblicken.

Die uns zuerst durch Cornelius von Rom (a. a. O.) und Cyprian bekannte ständige Siebenzahl der Diakonen, die ihre Begründung in den sieben Armenpflegern Act. 6 hat, ist hier nicht ausdrücklich vorgeschrieben; aber die Erwähnung des Stephanus in dem Weihegebet (c. V § 39) legt es nahe, den Grundsatz auch für die C. H. als stillschweigende Voraussetzung anzunehmen.

In c. V § 33—37 und auch c. XXIV § 199 wird hervorgehoben, dass die Funktionen des Diakonen die eines Dieners sind; dass er ein Diener Gottes, und auch ein Diener des Bischofs und der Presbyter ist. So wird auf ihn das Herrnwort Joh. 12, 26 bezogen: „Wenn einer mir dient, so wird ihn der Vater ehren". Und als ein Diener tritt der Diakon auch in den C. H. auf.

Schon bei Justin (Apol. I, 65. 67) sehen wir ihn bei der Eucharistie beschäftigt, indem er das Brot und den Mischwein in der Kirche austeilt und den Kranken zuträgt. Das letztere wird auch hier gesagt, wenn auch nur hinsichtlich des kranken Presbyters (c. XXX fin. § 215). Aber im übrigen ist die Stellung des Diakonen gesunken im Vergleich mit der Justinischen

Zeit. Es ist nicht mehr sein Amt, die Eucharistie regelmässig auszuteilen; das thun Bischof und Presbyter; ihm steht dies nur mit ausdrücklicher Erlaubnis derselben zu (c. XXXI § 216). Und während, wenn der Bischof das Sakrament verwaltet, die Presbyter ihm assistieren, indem sie mit ihm die Hand auf die Oblationen legen, hat der Diakon hierbei die Stelle eines Ministranten, indem er dem Bischof oder Presbyter die Oblationen zuträgt (c. III § 20; c. V § 34; c. XIX § 142). Nur bei den Agapen hat er in Abwesenheit von Bischof und Presbytern alle Rechte eines präsidierenden Klerikers (c. XXXV § 180); aber bei der Sonntagsagape, wo der Bischof zugegen ist, fällt ihm nur die Aufgabe zu, die Lichter anzuzünden (c. XXXII § 164).

Sind bei dem Abendmahl der Täuflinge nicht genügend Presbyter zugegen, so reichen Diakonen die Kelche mit Milch und Honig (c. XIX § 145).

Im übrigen ist auch der Diakon verpflichtet, bei jedem Gottesdienste zu erscheinen, sowohl bei dem täglichen Frühdienst (c. XXI § 217. 218), wie bei der Eucharistie, die der Bischof nach Belieben ansetzt (c. XXXVII § 201).

Auch bei der Krankenpflege ist er als Diener des Bischofs und der Presbyter beteiligt, indem er die einzelnen Kranken in Erfahrung bringt und den Bischof oder Presbyter hingeleitet, damit sie durch deren Gebet geheilt werden (c. XXIV § 199). In seiner Hand liegt gänzlich die Armenpflege der Gemeinde. Er hat die Kranken der Gemeinde zu versorgen, den „verborgenen Armen“ besonders zur Hand zu sein und auf Witwen, Waisen und Kranke seine Wohlthätigkeit zu erstrecken (c. V § 34—36). Er muss demnach auch Verfügung über das durch die Erstlinge zusammenkommende Kirchengut gehabt haben.

In allen diesen höheren und niederen Diensten aber geht der Diakonat nicht auf, so wenig, dass in dem Weihegebet der „Dienst“ nur gestreift wird. Dagegen wird nachdrücklich gebetet: „ut illi concedas vim vincendi omnem potestatem dolosi signo crucis tuae, quo ipse signatur; utque concedas ipsi mores sine peccato coram omnibus hominibus, doctrinamque pro multis, qua gentem copiosam in ecclesia sacra ad salutem perducat sine ullo scandalo“ (c. V § 40. 41).

Also nicht zum Dienst bei der Eucharistie, der Agape und der Armenpflege wird der Diakon ordiniert — dazu bedurfte es

schliesslich auch keines geisteskräftigen Klerikers, — sondern er erhält unter der bischöflichen Handauflegung den Geist und wird bekreuzt, damit er wieder andere wirkungskräftig bekreuzen könne, und damit er die Lehrgabe für viele erhalte. Der Diakon ist der Katechet der Kirche. Das wird auch ausdrücklich c. X § 61 gesagt: „quodsi vero aliquis in fide vera advenerit, recipiatur cum gaudio interrogeturque de opificio, instruaturque per diaconum discatque in ecclesia renuntiare satanae et pompae ejus toti". So dürfen wir denn alles, was nachher über den „doctor ecclesiae" gesagt wird, auf die — oder vielleicht besser — einen Diakonen beziehen, indem wir freilich die Frage offen lassen müssen, wie sich der presbyter-doctor hierzu verhält. Aber der diaconus-doctor ist aufs unzweideutigste bezeugt, während der presbyter-doctor von uns nur erraten wurde. Dieser doctor hat die Katechumenen täglich zu unterrichten; wie es nach c. XVII § 92 scheint, früh morgens vor dem Frühgottesdienst; ehe er sie entlässt, legt er ihnen beschwörend die Hände auf (c. XVII § 99). Er hat auch zu bestimmen, wann der Katechumen zur Taufe zuzulassen ist (c. XVII § 91), doch muss der Bischof seinen Beschluss billigen (c. XIX § 102—105). Der Gegenstand des Unterrichts wird c. X § 61 so charakterisiert: „er lerne in der Kirche entsagen dem Satan und aller seiner Dienerschaft". Er wird also, wie naturgemäss, in einer Darlegung der Verwerflichkeit heidnischer Religiosität und der Vorzüge des christlichen Glaubens bestanden haben. Dass auch das Symbol gelehrt wird, ist daraus zu schliessen, dass c. XII § 70 der christliche Elementarlehrer aufgefordert wird, unter der Hand seinen heidnischen Schülern dieses und noch andere Hauptstücke der christlichen Lehre bekannt zu machen.

Zu dieser Aufgabe bedurfte es allerdings eines geisteskräftigen Klerikers, und man versteht, dass in dem Weihegebet die Bitte um „die Kraft, die Macht des Teufels zu bezwingen mit dem Zeichen Deines Kreuzes" vorangestellt wird.

Ob vielleicht unter den Diakonen eine Arbeitsteilung in der Weise stattfand, dass die einen zum Dienst, die andern oder ein bestimmter zum Katechumenenunterricht verwandt wurde, ist nicht zu bestimmen. Die solenne Bezeichnung „doctor ecclesiae" legt die Vermutung nahe. Aber selbst dann standen die Diakonen unter sich an Rang gleich. —

Wenn wir von hier aus Presbyterat und Diakonat vergleichen, so muss gesagt werden, dass sie im Grunde incommensurable Grössen sind. Jeder hat seinen besonderen Amtskreis, und die Einheitlichkeit der Verfassung beruht hauptsächlich darauf, dass der Bischof der Mittelpunkt für jedes Amt der Kirche ist. Während wir jedes der beiden Institute mit einem Kreise vergleichen können, in dessen Centrum der Bischof steht, sind beide im Verhältnis zu einander fast zwei tangierenden Kreisen gleich, deren Berührungspunkt der Bischof bildet. Eine Rangordnung ist dadurch hergestellt, dass auf allen Gebieten, wo Presbyter und Diakonen zusammentreffen, beim Gottesdienst und bei der Krankenpflege, der Diakon energisch untergeordnet ist. Aber die Funktionen, in denen dies zum Ausdruck kommt, machen das Wesen des Diakonats nicht aus; sie liegen keineswegs im Mittelpunkte desselben. Auch sind demgegenüber andere Punkte anzuführen, an denen die Rangordnung noch nicht durchgeführt ist, sondern im Gegenteil der Diakon fast über dem Presbyter zu stehen scheint.

c. XXXVII § 201 heisst es: „quotiescunque episcopus mysteriis frui vult, congregentur d i a c o n i et p r e s b y t e r i apud eum"; und diese Reihenfolge ist sicher ursprünglich, denn sie ist in der Ä. K.-O. (c. 60 S. 122) erhalten. Zur Eucharistie notwendig sind die Presbyter so gut wie die Diakonen; die einen sind die Assistenten, die andern die Ministranten des Bischofs. Aber die Stufen des Klerus sind noch nicht so in Fleisch und Blut übergegangen, dass man sie nicht auch einmal in umgekehrter Reihenfolge anführen könnte. — Von besonderem Interesse ist der Taufritus. Hier vollzieht der Bischof die Gebete über die Öle; die Salbungen und die Taufe selbst werden von den Presbytern verrichtet. Nachdem die exorcistische Ölung vollzogen ist, wird aber gesagt (c. XIX § 121): „deinde presbytero, qui super aquam stat, tradit presbyterque, d i a c o n i m u n e r e f u n g e n s, prehensa manu ejus dextra vertit faciem ejus ad orientem in aqua". Der Presbyter v e r t r i t t also bei der Taufhandlung den Diakonen. Nun liegt es aber im Wesen der Sache, dass in der Regel nur ein Niederstehender den Höherstehenden vertreten kann. Bei einer streng durchgeführten Rangordnung ist es undenkbar, dass eine obere Charge die niedere verfassungsmässig und ohne Notfall zu vertreten hat. Und wenn

dies hier der Fall ist, so ist das eben ein Zeichen dafür, dass eine ausnahmslos durchgeführte Abstufung noch nicht vorliegt. In dieser Hinsicht ist auch darauf zu verweisen, dass der Verfasser einen unverhältnismässig breiten Raum verschwendet, um die, nicht im Wesen der Ämter, sondern in gewissen Ehrenrechten zu Tage tretende Rangordnung Presbyter-Diakon den Lesern einzuprägen. Die Agapenschilderung ist zum guten Teil aus dem Gesichtspunkt abgefasst, dass dort die Stufenfolge des Klerus ihren Ausdruck finden soll (c. XXXIV § 177 — c. XXXV § 182). Ebenso ist bei der Beschreibung des eucharistischen Gottesdienstes die Rangordnung, die in den liturgischen Befugnissen der Kleriker erkennbar ist, scharf und klar ausgesprochen (c. III § 20; c. XXX § 214 f.; c. XXXI § 216; aber c. XXXVII § 201). Der Verfasser bemüht sich sichtlich, die disparaten Ämter zu Stufen einer einheitlichen Verfassung zu gestalten. Die Vertretung des Diakonen durch einen Presbyter bei der Taufe aber ist nebenbei eingeführt. Es ist kein Grund dafür angegeben und auch keiner erkennbar. Es hat den Anschein, als ob die Funktion des Presbyters bei der Taufe einer alten Gewohnheit entspräche, und es dem Verfasser nur zum Bewusstsein gekommen wäre, dass diese dienende Rolle eigentlich dem Diakonen zukomme. Denn: „episcopus in omnibus rebus aequiparetur presbytero“ (c. IV § 32), dagegen: „[diaconus] serviat episcopo et presbyteris in omnibus rebus“ (c. V § 34). Aber der Verfasser ist dennoch konservativ genug, um nicht der relativ neuen Rangordnung zu Liebe die alte Sitte abzuändern. So funktioniert also der Presbyter bei der Taufe als Vertreter des Diakonen.

Die dritte einschlägige Stelle ist c. XXX fin. § 215: „si presbyter infirmus est, diaconus afferat ei mysteria, et presbyter solus accipiat illa“. Der Diakon ist bei der Eucharistie im allgemeinen ein Diener; selbst amtieren darf er nur, wenn Bischof und Presbyter dies erlauben. Aber wenn der Presbyter krank ist, bringt ihm der Diakon die Eucharistie ins Haus. Die Bestimmung erhält besonders dadurch Interesse, dass sie in einer Mittelstellung steht zwischen einer Notiz Justins und dem 18. Canon der Nicänischen Synode. Justin sagt allgemein: *διάκονοι — — τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι*“ (Apol. I, 65 v. Otto I, 180) und ebenso c. 67 (v. Otto I, 186): *τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.* Syn. Nic. c. 18 aber beginnt: *ἦλθεν*

εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην σύνοδον, ὅτι ἔν τισι τόποις καὶ πόλεσι τοῖς πρεσβυτέροις τὴν εὐχαριστίαν οἱ διάκονοι διδόασιν, ὅπερ οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε, τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν τοῖς προσφέρουσι διδόναι τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ". Die Bestimmung der C. H. ist Justin gegenüber auffallend. Warum ist gerade der kranke Presbyter als der bezeichnet, dem der Diakon die Eucharistie zu bringen hat, und nicht auch jedes andere Gemeindeglied? Das ist nur zu verstehen, wenn jener Fall irgendwie bestritten war; dem gegenüber wird er hier ausdrücklich festgelegt. Was die Nicänische Synode schon rücksichtlich der inferioren Stellung der Diakonen — wenn auch ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die Krankheit des Presbyters — als unziemlich bezeichnete, ist hier für diesen Fall fest bestimmt. Die Bestreitung der Bestimmung ist verständlich. Es ist naturgemäss, dass der Überbringer der Eucharistie bei einer solchen mysterienhaften Hochschätzung derselben eine höhere Stellung einnehmen muss als der Empfänger; und so ist es begreiflich, dass sich Presbyter im Bewusstsein ihrer höheren Stellung gesträubt haben, vom Diakonen sich versehen zu lassen, obgleich diesen die Krankenkommunion schon zu Justins Zeiten zustand. Auch diesen § der C. H. muss man daher als konservativ bezeichnen; der Verfasser will an dem Herkommen nichts geändert haben, auch nicht zu Liebe der sonst von ihm so sehr begünstigten Superiorität der Presbyter über die Diakonen. An solchen Punkten aber wird es deutlich, dass die Stufenfolge Presbyter-Diakon neu und noch nicht durch alle Zweige der Verfassung durchgeführt ist.

e. Der Lektor.

Bei der Bestimmung über den Lektor (c. VII § 48) wird nicht das Wort ordinare gebraucht, sondern es wird von seiner „Einsetzung" (constituere) geredet; zweifellos ist hier der Sprachgebrauch des Griechen erhalten. Der Bischof legt ihm auch nicht die Hand auf, wie dem Presbyter und Diakonen, sondern der Einsetzungsakt besteht darin, dass der Bischof ihm das Evangelium überreicht. Daraus ist zu schliessen, dass die Vorlesung der h. Schriften, speziell des Evangeliums, seine Aufgabe ist. Wir begegnen ihm auch nur in dieser Funktion. Bei dem allmorgentlichen Betgottesdienst wird sein Erscheinen ebenso wie das des Presbyters und des Diakonen verlangt; die Lesung der

Schriften bildete ja auch einen wesentlichen Teil dieser Feier (c. XXI § 217). Bei dem Abendmahlsgottesdienst, den der Bischof anberaumt, wird auch von den Lektoren festliche weisse Kleidung verlangt; sie sollen auf dem „Platz der Vorlesung“ stehen und einer soll den andern ablösen, bis die ganze Gemeinde vollzählig da ist (c. XXXVII § 203). Hier werden mehrere Lektoren ausdrücklich genannt. Bei den Agapen werden sie nicht erwähnt; es fand auch, soweit wir wissen, dabei keine Lesung statt.

Was die Qualitäten des Lektors anlangt, so wird c. VII § 48 bestimmt: „ornatus sit virtutibus diaconi“. Mag man dies auf die Vorschriften I. Tim. 3, 8 f., oder — was wahrscheinlicher ist — auf die Qualität der Lehrgabe, die das Amt des Diakonen ausmacht, beziehen, jedenfalls wird hierdurch, wie schon Harnack (Texte und Unters. II, 5 S. 78) betont hat, der Lektorat in grosse Affinität zum Diakonat gesetzt. Man muss auch weiter darauf hinweisen, dass c. VII § 48 fortfährt: „neque manus ei imponatur primo“. Wenn man das überhaupt verstehen will, so ist das Wort primo nur so auszulegen, dass der Lektor schon von vornherein für den Diakonat in Aussicht genommen wird. Als Diakon wird ihm die Hand dann aufgelegt, aber bei der Lektoreinsetzung, die ihm zunächst zu teil wird, noch nicht.

Bei dem Charakter der verschiedenen ordines, wie wir sie kennen lernten, ist die Verwandtschaft des Lektorats und Diakonats begreiflich. Zur öffentlichen Vorlesung der heiligen Schriften, die in der scriptio continua geschrieben waren, bedurfte es eines gebildeten Mannes, der das Lesen sehr gewohnt war. Eine gewisse Bildung muss aber auch der Diakon haben, wenn er mit Erfolg die aus den verschiedensten Bildungsschichten stammenden Katechumenen über die Vorzüge des Christentums und die Nichtigkeit der heidnischen Gottheiten belehren soll. Zum Episkopat und Presbyterat aber, wie sie hier erscheinen, ist Bildung nicht erforderlich. Das sind die heilungskräftigen Männer und die standhaften Märtyrer, hervorragend durch sittenstrenges Leben, geschätzt als Virtuosen des göttlichen Geistes, durch ihre moralischen Fähigkeiten würdig zum Episkopat und Presbyterat.

f. Witwen und Jungfrauen.

Über die Witwen und Jungfrauen erfahren wir sehr wenig,

wohl nichts, was nicht schon anderweitig bekannt wäre. Auch das sauer erworbene Recht, c. VII § 50. 51 auf Witwen und Jungfrauen zu beziehen, bessert die Sachlage nicht. Dass sie dort neben den kirchlichen ordines genannt werden, zeigt uns, dass sie neben diesen einen Ehrenrang in der Gemeinde einnehmen. Sie werden beide nicht ordiniert, aber sie erfahren eine kirchliche Einsetzung ähnlich der des Lektors, nachdem Nachbarn ihre Unbescholtenheit bezeugt haben (cf. I. Tim. 5, 10). Ein bestimmtes Alter wird für die Witwe nicht gefordert; für die Jungfrau nur, dass sie die reiferen Jahre erreicht hat. Häufiges Fasten und Gebet wird beiden ans Herz gelegt (c. XXXII § 157; cf. I. Tim. 5, 5). Die Witwen sind in hervorragender Weise Gegenstand der Liebesthätigkeit (cf. I. Tim. 5, 16): c. V § 36 wird gefordert, dass der Diakon den Witwen, Waisen und Armen hilfreich sein soll mit Gaben aus der Gemeindekasse; und bei der Schilderung der Agapen wird zuletzt der Fall behandelt, dass jemand aus eigenen Mitteln die Witwen zu einer Mahlzeit einlädt (c. XXXV § 183—185). Es wird dabei aufs dringendste eingeschärft, dass keine Unordnung herrschen soll, und dass alle sich vor Sonnenuntergang zu trennen haben. Die dreimalige Wiederholung dieser für die übrigen Agapen nicht geltenden Vorschrift zeigt, dass man in dieser Hinsicht bei den Witwen schlimme Erfahrungen gemacht hatte.

Wenn wir c. IX § 59 für echt halten dürfen, wogegen nichts spricht als das Fehlen in der Ä. K.-O., so müssen die Witwen auch bei der Krankenpflege sich ausgezeichnet haben.

g. Klerus und Laien.

Über den Umfang, den der Begriff Klerus in den C. H. hat, kann man zweifelhaft sein. Nach c. IX § 56—58, wo gesagt wird, dass der Klerus einer Gemeinde über den Presbyter einer andern, der sich bei ihr niederlassen will, sich ein Zeugnis von dem Bischof der Heimat desselben ausstellen lassen, oder aber ihn prüfen soll, ehe er in das Presbyterium aufgenommen wird, möchte man geneigt sein, den Begriff Klerus auf Bischof und Presbyter zu beschränken und ihn für synonym mit Presbyterium zu halten. Wenn andrerseits c. XXI § 217 die Presbyter, Diakonen und Lektoren aufgefordert werden, sich täglich in der Kirche einzufinden, und dann (§ 218) fortgefahren wird: „De κλήρῳ autem qui convenire negligunt — — — separentur“, so

möchte man ausser den Diakonen auch noch die Lektoren in den Klerus aufnehmen. Aber beides ist nicht sicher. c. IX § 56ff. kann sehr wohl zwischen clerus und presbyterium unterscheiden; und c. XXI § 218 kann ebensowohl aus den aufgezählten ordines beliebige herausgreifen. c. XXXV § 182 giebt Klarheit. Im Vorhergehenden war der Fall erörtert, dass der Bischof bei den Agapen zugegen ist; er soll dann alle rituellen Funktionen ausüben. Ist er nicht da, soll ihn der Presbyter vertreten; ist auch ein solcher nicht da, so ein Diakon. Dann fährt der c. fort: „si clericus omnino non adest, quilibet“ etc. Es ist deutlich, dass, wenn der Lektor unter den clerici miteinbegriffen wäre, seiner entweder bei der vorhergehenden Stufenreihe, oder aber hinterher hätte gedacht werden müssen. Zum Klerus gehören also Bischof, Presbyter und Diakonen; der Lektor ist Laie. Von hier aus verstehen wir erst die Weihen. Der Lektor wird ja nicht ordiniert; er erhält auch nicht die Handauflegung. Aber für die Kleriker wesentlich ist die Ordination, bei der sie die Handauflegung und damit unter Gebet des Bischofs den Geist erhalten. Für die drei klerikalen Stufen charakteristisch sind auch die sinnenfälligen Wirkungen des Geistes. Der Bischof und Presbyter exorcisieren bei der Krankenheilung, letzterer auch bei der Taufe, der Diakon bei dem Katechumenenunterricht. Nur der Klerus ist auch bei den Sakramenten beschäftigt: Bischof und Presbyter bei der Taufe; alle drei bei der Eucharistie, regelmässig oder vertretungsweise; nur Kleriker können auch bei der Agape die Gebete sprechen. Aber selbst zu den Handlangerdiensten bei der Eucharistie bedarf es eines geisterfüllten Klerikers. Der Lektor ist nur bei der Einleitung des Gottesdienstes beteiligt, solange das Volk noch nicht vollzählig versammelt ist. Aber nach den Mysterien darf er seine Hand nicht ausstrecken, auch nicht die geringste rituelle Handlung vornehmen. Denn er gehört nicht zum Klerus, wenn er ihm auch nahe steht, als Aspirant des Diakonates.

Von einer Stufenreihe des Klerus kann man nicht insofern reden, als ob es Regel gewesen wäre, dass ein Kleriker alle Stufen durchlaufen hätte. Diakonat und Lektorat stehen dem Presbyterat gegenüber. Bei jenen überwiegen die intellektuellen Erfordernisse, bei diesen die moralischen. Die Ämter erfordern ganz verschiedene Persönlichkeiten, sodass es fast als ausge-

schlossen erscheinen muss, dass ein Diakon zum Presbyter aufsteigt. Auch würden sich wohl nur wenige Diakonen mit diesem Avancement, wenn es möglich gewesen wäre, einverstanden erklärt haben. Sie führen als Katecheten der Gemeinde die neuen Gläubigen zu; sie stehen als Armen- und Krankenpfleger in beständigem, lebensvollem Konnex mit der Gemeinde; ihr Amt ist ein würdiges Feld der Thätigkeit für einen strebenden Geist; sie müssen die populären Persönlichkeiten gewesen sein. Von den Presbytern kann man das alles nicht sagen; durch sie wirkt die Kirche als Hüterin der Mysterien und übernatürlicher Kräfte, durch die Diakonen als Lehranstalt und Liebesgemeinschaft. Märtyrer und Bekenner, ebenso die Heilungsbegabten, werden sogleich zu Presbytern, nicht etwa erst zu Diakonen geweiht. Nur der Bischof steht entschieden über beiden Ämtern und greift in beide Amtskreise ein. Auf den Fall, dass ein Presbyter zum Bischof gewählt wird, ist c. VI § 44 ausdrücklich Rücksicht genommen; der Bischof steht auch in den C. H. dem Presbyter entschieden näher als dem Diakonen.

Dennoch hat sich in der Praxis die Stufenfolge Bischof — Presbyter — Diakon — (Lektor) gebildet; und diese Stufenreihe einzuprägen liegt auch in der Tendenz unsers Autors. Der Presbyter steht über dem Diakonen durch gewisse Ehrenvorrechte, vor allem bei der Eucharistie und den Agapen, die jedoch mit dem Wesen beider Ämter nicht sehr eng zusammenhängen, so dass dieselben trotzdem immer noch mehr als Parallelen denn als Stufen erscheinen. —

Von den Rechten der Laien ist wenig die Rede, öfter von ihren Pflichten. Sie werden weit häufiger als Objekte, denn als Subjekte erwähnt. Ihnen werden Vorschriften über Fasten (c. XX § 154—156; c. XXII § 195—198), Gebet (c. XXV § 223—225. 233—236; c. XXVII § 239—246), Kirchenbesuch (c. XXI § 217; c. XXVI § 226—232) und Darbringung von Erstlingen (c. XXXVI § 186—194) gegeben; sie werden zu Ordnung und Anstand bei den Agapen ermahnt (c. XXXIII § 173; XXXIV § 174—176); die Hausfrauen werden aufgefordert, häufig Oblationen darzubringen (c. XVII § 86); alle sollen sich der Katechumenen annehmen (c. XXVII § 246). Liturgische Gebete zu sprechen ist ihnen durchaus verboten; selbst bei der halbgottesdienstlichen Feier der Agapen darf der Laie kein Gebet verrichten; ihm

steht nur zu, das exorcistische Brot zu brechen, weil ohne diesen Ritus die Agape nicht perfekt ist und nicht immer Kleriker anwesend sind (c. XXXV § 181. 182). Interessant ist c. XVII § 88 das Institut einer „inspectrix“ im Gottesdienst: eine würdige Matrone, die auf Ernst und Sittsamkeit der übrigen Frauen in der Kirche zu achten hat.

Das einzige Recht der Gemeinde ist die Bischofswahl; und zwar übt sie dasselbe noch unumschränkt aus, ohne dass dem Klerus dabei besondere Vorrechte eingeräumt wären, und ohne dass die Anwesenheit fremder Bischöfe dabei unbedingt erforderlich wäre (c. II § 7—10).

VI. Kapitel.

Die Gottesdienste.

Es ist nicht der geringste Gewinn, den wir aus den C. H. ziehen können, dass wir durch sie über die Gestalt der altchristlichen Gottesdienste genauer unterrichtet werden. Wir haben hier eine innerchristliche Schrift, eine Kirchenordnung, von einem Gemeindevorsteher für seine Gemeinde geschrieben, und fast die Hälfte der Schrift enthält gottesdienstliche Vorschriften. Freilich ist es kein Rituale im Stile des Missale Romanum; die Schilderung ist fast nirgends eine vollständige. Die Kenntnis des Verlaufs der Gottesdienste weiss auch dieser Autor im Besitz seiner Leser. Er berührt nur diesen und jenen Punkt, um hier eine rituelle Vorschrift, dort eine Ermahnung zu geben. Aber das Material ist doch sehr gross. Von dem I. Korintherbriefe bis zu den Const. Apost. besitzen wir kein auch nur annähernd so genaues Bild der Gottesdienste wie hier.

Das Bild zu rekonstruieren, darf aber für uns nicht Selbstzweck sein. Wir müssen vor allem versuchen, aus diesem umfangreichen Material Daten zu gewinnen für die Bestimmung unsrer Schrift nach Zeit, Ort und Verfasser. Das kann aber nur geschehen, wenn wir den Bestand derselben in Beziehung setzen zu dem, was man bis jetzt über den altchristlichen Gottesdienst ermittelt hat. Diese Aufgabe aber ist durch eigentümliche Schwierigkeiten gedrückt. Obwohl wir aus älterer und neuerer Zeit gründliche zusammenfassende Darstellungen des altchristlichen Kultus besitzen [1]), darf man doch sagen, dass sie

1) Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst 1854.
Th. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen Bd. IV. 1858. 2. Aufl.

alle an einem Fehler kranken, der seinen Grund in dem Bestande der Quellen hat. Dort sind uns nämlich zunächst einige runde Bilder des Gottesdienstes gegeben, im Brief des Plinius, bei Justin, im 8. Buch der Const. Apost. und der etwa gleichzeitigen 5. mystagogischen Katechese des Cyrill von Jerusalem; andrerseits aber finden sich eine Masse zerstreuter Notizen in der gesamten Literatur. Man hat nun naturgemäss bei den Schilderungen den Ausgangspunkt genommen, und sich aus diesen eine Geschichte des Kultus herzustellen gesucht. Aber die erste Frage bei dieser Arbeit hätte die sein müssen, wie weit der Geltungskreis jedes dieser Bilder reicht, und die Antwort kann, wenn die Frage einmal aufgeworfen wird, nur die sein, dass er nach Zeit und Ort ausserordentlich zu beschränken ist. Denn eine Kirche, die, zumal in den ersten beiden Jahrhunderten, an praktischen Instituten nichts besass, was in einer bestimmten Form allgemeine Gültigkeit gehabt hätte, die keine gemeinsame Fastenordnung hatte, die sich über den Termin der Osterfeier stritt, deren Verfassung sich, wenn auch unter Einwirkung derselben Faktoren, doch an den verschiedenen Orten ungleichmässig entwickelte, und die erst nach und nach durch ausgesprochene oder stillschweigende Konzessionen eine Einigung erzielte — soweit eine solche überhaupt erreicht wurde —, sie kann auch gleichmässige gottesdienstliche Gepflogenheiten nur in sehr beschränktem Masse gehabt haben. Alle die kleinen Notizen, welche uns die kirchliche Literatur überall bietet, wären nun sehr geeignet gewesen, den Wert jener Beschreibungen des Kultus zu bestimmen; aber man hat sie, soweit man sie überhaupt herbeizog, nur dazu benutzt, sich die Richtigkeit derselben bestätigen zu lassen, anstatt sie danach zu regulieren. So verläuft denn hiernach die Geschichte des Gottesdienstes in den Etappen Plinius — Justin — Const. Apost., wobei man denn freilich genötigt ist, vor jedem neuen Bilde eine neue Epoche anzusetzen.

So können wir uns nicht damit begnügen, unsre Darstellung auf Grund der C. H. zwischen Justin und den Const. Apost.

Düsterdieck, Der altchristl. Gottesdienst in Jahrb. für deutsche Theol. 1869.

Gottschick, Der Sonntagsgottesdienst in Ztschr. für prakt. Theol. Bd. VII. 1885.

H. A. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes. 1887.

einzuschieben. Wir müssen vielmehr das Bild des gottesdienstlichen Lebens in seine einzelnen Züge zerlegen, und der Entstehung und Entwicklung jedes dieser Momente nachzugehen versuchen. Der Erfolg wird zeigen, dass dies Unternehmen durchführbar ist, und dass diese kleinen Bestandteile, so geringfügig sie oft scheinen mögen, in ihrer Menge sehr wohl zur Charakterisierung unsrer K.-O. zu verwerten sind.

Eine zusammenhängende Beschreibung haben wir nur bei der Taufe (c. XIX § 102—149); die Bestimmungen über die andern kirchlichen Feierlichkeiten sind von da ab über den ganzen zweiten Teil der Schrift verstreut. In den arabischen C. H. laufen die Fäden vielfach durcheinander. Man hat die grösste Mühe, ein Ende zu finden, um den Faden aus dem Knäuel herauszuwickeln; und auch dann bleibt ein unverständlicher Rest. Gerade dieser Teil der C. H. wird aber augenscheinlich wiederhergestellt durch unsre neue Anordnung in der Reihenfolge der canones, die wir als die ursprüngliche nachgewiesen zu haben glauben. Es sind deutlich zwei verschiedenartige Gottesdienste zu unterscheiden, der Abendmahlsgottesdienst, dem c. XXXVII § 201—204; c. XXVIII § 205. 206; c. XXIX § 207. 209; c. XXX fin. § 214. 215; c. XXXI § 216 gelten, und der Gebetsdienst, der in c. XXI § 217—219; c. XXIV § 221 beschrieben wird, und auf den später noch zweimal (c. XXVI § 226—c. XXVII § 232 und c. XXVII § 245) zurückgegriffen wird.

a. Der Abendmahlsgottesdienst.

„Quotiescunque episcopus mysteriis frui vult, congregentur diaconi et presbyteri apud eum, induti vestimentis albis pulchrioribus toto populo, potissimum autem splendidis. Bona autem opera omnibus vestimentis praestant. Etiam *ἀναγνῶσται* habeant festiva indumenta et stent in loco lectionis et alter alterum excipiat, donec totus populus congregetur. Postea episcopus oret et perficiat missam“ (c. XXXVII § 201—204).

Wir haben hier die Vorschrift über einen Gottesdienst, dessen wesentlicher Bestandteil die Feier der Eucharistie ist. Das Moment ist so hervorstechend, dass der ganze Gottesdienst danach benannt wird („mysteriis frui“). Auch in den an c. XXXVII § 204 sich anschliessenden Sätzen werden ausschliesslich Regeln für das Herrnmahl gegeben. Der Christ soll vorher fasten (c. XXVIII § 205); kein Ungläubiger darf daran teilnehmen

(c. XXVIII § 206); es ist darauf zu achten, dass nichts Unreines, etwa eine Fliege, den Kelch berührt (c. XXIX § 207); es ist ein Unglück, wenn etwas von der Eucharistie auf die Erde fällt (c. XXIX § 209); am Sonntag teilt sie der Bischof aus (c. XXX fin. § 214); ist der Presbyter krank, so bringt ihm der Diakon die h. Speise ins Haus (c. XXX § 215); dem Volke teilt der Diakon nur mit ausdrücklicher Erlaubnis des Bischofs oder Presbyters aus (c. XXXI § 216).

Im einzelnen ist aus c. XXXVII § 201 ff. noch folgendes zu entnehmen:

1) Es liegt in der Hand des Bischofs, einen solchen Gottesdienst anzuberaumen, wann er will.

2) Presbyter, Diakonen und Lektoren haben sich danach zu richten und sich in festlichen weissen Gewändern einzufinden.

3) Der Beginn des Gottesdienstes besteht darin, dass die Lektoren von einem erhöhten, dazu bestimmten Platze aus die heiligen Schriften verlesen, wobei einer den andern ablöst. Daraus ist zu schliessen, dass die Lesung längere Zeit umfasste, und vielleicht, dass verschiedene Abschnitte verlesen wurden. Justin (Apol. I, 67 v. Otto I, 184 f.) sagt, dass zu Anfang der Sonntagsfeier die „Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten“ verlesen wurden; hier liegt es nahe, eine Lesung aus mehreren Rollen anzunehmen, deren je eine (oder mehrere) einem Lektor zustand. In dem Sinne, dass der Lektor den Gottesdienst eröffnet, wird er in der „Quelle A der apostolischen K.-O.“ „*ἐν ταῖς κυριακαῖς συνόδοις πρῶτος σύνδρομος*“ genannt (cf. Harnack, Texte u. Unters. II, 5, S. 17 f.).

4) Die Lesung hat den Zweck, die Zeit auszufüllen, während welcher die Gemeinde noch nicht vollzählig in der Kirche versammelt ist. Justins vieldeutiger Ausdruck *μέχρις ἐγχωρεῖ* (a. a. O.) ist auch vielleicht in diesem Sinne aufzufassen.

Der erste Punkt, die Anberaumung des Gottesdienstes nach dem Belieben des Bischofs, erhält im folgenden eine Beschränkung. Denn wenn c. XXX § 214 gesagt wird: „Die prima episcopus tempore missae, si potest, sua manu distribuat oblationes omni populo“, wir aber andrerseits wissen, dass die Spendung der Eucharistie auch zum Amte des Presbyters, eventuell sogar des Diakonen gehörte, so kann der Satz nur den Sinn haben, dass der sonntägliche Abendmahlsgottesdienst dadurch ausgezeichnet

werden soll, dass dann der Bischof selbst kommuniziert. Und wenn c. XXXIII § 169 gesagt wird, dass sich die Gedächtnismahle für die Toten dadurch charakterisieren sollen, dass man zu Beginn derselben die Eucharistie geniesst, „neque tamen die prima“, so ist diese Herabsetzung der auf den Sonntag fallenden Totenmahle [1]) unter die der Wochentage kaum anders zu erklären, als dadurch, dass man die Eucharistie vorher im Gottesdienst schon einmal genossen hatte. Auch ist darauf zu verweisen, dass c. XIX § 112 ff. die Taufe mit dem Abendmahl der Neophyten auf einen Sonntag fällt, und dass in c. II § 8 — wenn wir die durch die Ä. K.-O. und die Const. Apost. bezeugte und durch den Kontext geforderte Korrektur von hebdomas in *κυριακή* vornehmen — auch die Bischofswahl mit dem anschliessenden Herrnmahl am Sonntag stattfindet. Nach dem allen sind wir zu dem Schluss berechtigt, dass am Herrntag regelmässig ein Abendmahlsgottesdienst gehalten wurde, dass es aber in der Hand des Bischofs lag, auch in der Woche einen solchen anzusetzen, wann er wollte [2]).

1) Der Wortlaut des c. ist nur so zu verstehen, dass Totenmahle zwar auch am Sonntag gestattet sind, dass aber dann die Eucharistie zu Anfang derselben wegzufallen hat. Die Überschrift sagt zwar: „De commemoratione pro defunctis; interdicitur, ne fiant die dominica“, aber die beispiellos leichtfertige Arbeit des Verfassers der Überschriften darf keine Instanz zum Verständnis der C. H. bilden.

2) Die gottesdienstliche Auszeichnung des Sonntags geht bekanntlich möglicherweise auf apostolische Anordnung zurück, doch ohne dass dies bestimmt nachgewiesen werden könnte. Die diesbezüglichen Stellen I. Kor. 16, 1 ff. und Act. 20, 7 lassen auch eine andre Erklärung als durchaus zulässig erscheinen. Die erste sichere Erwähnung des christlichen Sonntags ist Apc. 1, 10. Von gottesdienstlicher Feier ist da freilich nichts gesagt, doch ist diese mit Rücksicht auf die sichere Bezeugung im 2. Jahrh. als wahrscheinlich anzunehmen. Denn aus dem ganzen 2. Jahrh. von Anfang bis zu Ende haben wir eine Reihe von Zeugen, die auf allgemeine gottesdienstliche Begehung des Sonntags schliessen lassen. Plinius: stato die; Barn. 15, 9: *διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην*; Ign. ad Magn. 9, 1; Didache 14, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε*; Justin Ap. I, 67: *καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται* (cf. Dial. 41; 24; 138); Dionys. Corinth. ad Soter. (Eus. h. e. IV, 23, 11): *τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν* (cf. h. e. III, 27, 5; V, 23, 2; 24, 11); „Quelle A der apost. K.-O.“: *ἐν ταῖς κυριακαῖς συνόδοις*. Auch die allgemeine Annahme, dass der Sonntag der einzige Termin des Abendmahlsgottesdienstes im 2. Jahrh. war, dürfte

Hinsichtlich des Verlaufs dieser Feier erzählt c. XXXVII § 203 nur von der Lesung der Lektoren, während welcher sich das Volk einfindet, und von dem Gebet des Bischofs. Bei einem Gebet setzt aber auch die Schilderung der Bischofswahl c. II § 9 ein. Nachdem die Wahl durch das Volk vor sich gegangen ist, wird gesagt: „Deinde silentio facto in toto grege post

aus einer Reihe dieser Stellen gestützt werden. Bei Tertullian aber findet die eucharistische Feier nicht nur am Sonntag, sondern auch an den Wochentagen statt. „Similiter et de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini. Ergo devotum Deo obsequium eucharistia resolvit an magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii“ (de orat. 19 Reiff. u. Wiss. I, 192, 5 ff.). Also auch an einem Stationstag konnte die Eucharistie gefeiert werden. Denn die andre Möglichkeit der Erklärung der Stelle, die Zahn (Gesch. des Sonntags S. 63 f. A. 24) vertritt, dass das Privatfasten eines Christen — so fasst er „statio“ auf — auf einen Sonntag fallen konnte, ist durch die vielen Stellen, wo Tertullian das Sonntagsfasten verbietet, ausgeschlossen. Mit unsrer Auffassung stimmt überein, dass Tertullian, der sehr häufig von der Feier des Sonntags redet, ihn stets nur allgemein als einen Tag der Freude kennzeichnet, an dem das Fasten zu unterbleiben pflege, und das kniende Gebet nicht Sitte sei, aber niemals andeutet, dass die Auszeichnung des Sonntags in einem an dem Wochentage nicht stattfindenden Gottesdienste bestände, de cor. 3: (Öhler I, 422 f.) „die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare“; de idol. 14; apol. 16 (Öhler I, 180): „aeque si diem solis laetitiae indulgemus“; ad nat. I, 13; de jejun. 15; de orat. 23 (Reiff. u. Wiss. I, 196, 25 ff.): „nos vero, sicut accepimus, solo die dominicae resurrectionis non ab isto tantum, sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus“. Auch de fuga 14 (Öhler I, 491): „sed quomodo colligemus, inquis, quomodo dominica solemnia celebrabimus?“ spricht nicht dagegen, denn „dominica solemnia“ heisst nicht: „sol. in die dominico“, sondern „sol. domini“. Dagegen lässt es sich nicht beweisen, dass Tertullian einen täglichen eucharistischen Gottesdienst voraussetzt (so richtig Kliefoth S. 357). Aus de jejun. 14 (Reiff. u. Wiss. I, 293, 7 f.): „nobis certe omnis dies etiam vulgata consecratione celebratur“ ist dies nicht zu erschliessen, denn „vulgata consecratio“ ist wohl dasselbe wie „quotidiana conservatio“, ad. ux. II, 5, nämlich Gebet, Bekreuzen, Anhauchen unreiner Sachen und Ähnliches. Auch die leidenschaftliche Äusserung de idol. 7 (Reiff. u. Wiss. I, 36, 20 ff.): „pro scelus! Semel Judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacessunt“, gegen idololatrische Kleriker gerichtet, ist nicht hinreichend, eine tägliche Abendmahlsfeier konstatieren zu können. In Cyprians Gemeinde aber fand ein täglicher eucharistischer Frühgottesdienst statt. De orat. 18 (Hartel I, 280, 10 ff.): „hunc autem panem dari nobis cot-

ἐξομολόγησιν omnes pro eo orent dicentes: o Deus, corrobora hunc, quem nobis praeparasti!" Unter dieser Exhomologese haben wir gemäss der Didache (4, 14), Barnabas u. a. einen regelmässigen Bestandteil des Abendmahlsgottesdienstes zu verstehen; es ist ein Gebet der Gemeinde, welches ein Sündenbekenntnis enthält. Das ist ein feststehender Akt des Gottesdienstes [1]; die

---

tidie postulamus, ne qui in Christo sumus et eucharistiam ejus cottidie ad cibum salutis accipimus, intercedente aliquo graviore delicto, dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur"; ep. 58, 1 (Hartel II, 657, 2 ff.): „considerantes idcirco se cotidie calicem sanguinis Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere"; ep. 63, 16 (Hartel II. 714, 19 f.): „nos autem resurrectionem domini mane celebramus". — Die C. H. haben demnach in der nicht nur sonntäglichen, aber noch nicht notwendig täglichen Abendmahlsfeier eine Mittelstellung inne, die ihnen möglicherweise mit Tertullian gemeinsam ist. — Dass eine Übergangszeit zwischen sonntäglicher und täglicher Eucharistie stattfand, und dass diese in den Anfang des 3. Jahrh. fällt, wissen wir auch sonst. Nach einer nicht zu beanstandenden Nachricht bei Hieronymus hat auch Hippolyt über die Frage geschrieben: „de eucharistia, an accipienda quotidie" (ep. 71 ad Lucinium, n. 6). Die tägliche Eucharistie muss also damals eine diskutierte Frage gewesen sein.

1) Barn. 19, 12: *ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου. οὐ προσήξεις ἐπὶ προσευχὴν ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.* Did. 4, 14: *ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ.* 14, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ῇ.* Also schon hier eine Exhomologese vor der Eucharistie, falls v. Gebhardts Konjektur *προεξομολογησ.* statt *προσεξ.* richtig ist (cf. die Anmerkung Harnacks zu der Stelle). Jac. 5, 16; Iren. I, 13, 5. 7; III, 4, 2. Origenes, de orat. 33: *μετὰ δὲ τὴν εὐχαριστίαν φαίνεταί μοι πικρόν τινα δεῖν γινόμενον τῶν ἰδίων ἁμαρτημάτων κατήγορον ἐπὶ θεοῦ, αἰτεῖν πρῶτον μὲν ἴασιν πρὸς τὸ ἀπαλλαγῆναι τῆς τὸ ἁμαρτάνειν ἐπιφερούσης ἕξεως, δεύτερον ἄφεσιν τῶν παρεληλυθότων· μετὰ δὲ τὴν ἐξομολόγησιν κτλ.* — In dem Kirchengebet I. Clem. 60 f. nimmt die Exhomologese einen breiten Raum ein, doch nicht derartig, dass man das Ganze als Sündenbekenntnis bezeichnen könnte (*ἐλεῆμον καὶ οἰκτίρμον, ἄφες ἡμῖν τὰς ἀνομίας ἡμῶν καὶ τὰς ἀδικίας κτλ.* 60, 1 ff.). — Justin giebt den Inhalt des ersten Gebetes (Apol. I. c. 67) nicht an; aber da es ausdrücklich im Gegensatz zu dem zweiten, eucharistischen Gebet als Gebet der Gemeinde bezeichnet wird (c. 65, v. Otto I, 176: *κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι*; c. 67, v. Otto 186: *ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν*), liegt es ausserordentlich nahe, in ihm die Exhomologese, die nach der Didache und den C. H. der Eucharistie vorangeht, wiederzufinden.

durch die besondere Veranlassung bedingten Akte, die Wahl des Bischofs und das Gebet für ihn, werden in c. II § 7 ff. um diesen gruppiert. Es ist nur die Frage, ob die Exhomologese c. II § 9 identisch ist mit dem Gebet des Bischofs am Schluss von c. XXXVII § 204, oder ob zwischen ihnen ein Teil — nach Justin müsste das die Predigt des Bischofs sein — ausgefallen ist. Die Frage wird von hier aus kaum zu entscheiden sein. Wir werden indes später sehen, dass Predigten in den Nebengottesdiensten stattfanden, so dass sie bei dem Abendmahlsgottesdienste, wenn zwar nicht ausgeschlossen, doch nicht unbedingt erforderlich sind. Auch werden bei Justin ebenfalls zwei Gebete erwähnt, deren erstes — dort nach der Predigt — der Exhomologese, deren zweites dem eucharistischen Gebet des Bischofs entspricht. Also entweder ist in den C. H. ein drittes Gebet vor der Predigt eingesetzt, oder die Predigt ist ausgefallen; und letzteres ist wahrscheinlicher.

Die folgenden, c. II § 9. 10 und c. III § 19 erwähnten Akte gehören der Bischofswahl, nicht dem regelmässigen Gottesdienste an: das Gebet für den Bischof, seine Weihe unter Handauflegung, der Kuss der Gemeinde [1]). Dann lenkt die Beschreibung wieder in den Verlauf des gewöhnlichen Abendmahlsgottes-

1) Der Kuss wird in den C. H. erwähnt bei der Taufe c. XIX § 141 und der Ordination des Bischofs c. III § 19, und es scheint, als wenn er auf diese Fälle beschränkt geblieben wäre: die Begrüssung, welche die Gemeinde den in den Stand des Bischofs und den in den Stand der Christen Eingeführten zu teil werden lässt. — Ebenso bei Justin. Nur bei dem Abendmahl der Neophyten (c. 65, v. Otto I, 178), nicht aber bei der sonntäglichen Abendmahlsfeier (c. 67), wird gesagt: *ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν*, während sonst alle, auch die geringsten Details in der zweiten Schilderung des Gottesdienstes (c. 67) wiederkehren. — Tertullian dagegen setzt den Kuss als regelmässigen Bestandteil jedes Abendmahlsgottesdienstes voraus, wie ihn auch Augustin und Chrysostomus erwähnen; ad ux. II, 4 (Öhler I, 689): „iam vero alicui fratrum ad osculum convenire?“ de orat. 18 (Reiff. u. Wiss. I, 191, 11 ff.): „alia jam consuetudo invaluit. Jejunantes habita oratione cum fratribus subtrahunt osculum pacis, quod est signaculum orationis.“ Gerade bei solchen kultischen Bräuchen, welche, wie dieser, so leicht ausarten konnten (Athenag. leg. c. 32; Clemens Al. paed. III, 11), wird man kaum überall eine Gleichheit der Übung voraussetzen dürfen. Die daraus resultierende Trennung der Geschlechter beim Kuss findet sich schon in der Ä. K.-O. c. 43, S. 89, daher auch Const. Apost. VIII c. 11 (Lag. 247, 28 ff.).

dienstes ein, indem der neuerwählte Bischof gemäss dem Römischen Rechtsgebrauch der usurpatio juris zum erstenmal die Mysterienfeier abhält. Der Diakon bringt ihm die Oblationen (c. III § 20). Es ist in den C. H. durchweg dasselbe Wort für die Bestandteile der Eucharistie und die Darbringungen der Gemeinde gebraucht; in c. XIX § 142 ist der Ausdruck „reliquiae mysteriales“ [*τὰ περισσεύματα τῶν προσφορῶν*] angewandt. Wir erkennen, was freilich ohnehin bekannt ist, dass die Elemente der Eucharistie aus den Naturalspenden der Gemeinde genommen wurden.

Der Diakon bringt die *προσφοραί* dem Bischof (c. III § 20); der Ausdruck c. XIX § 142: „diaconus incipit sacrificare“ ist, wenn überhaupt erklärbar, in diesem Sinne auszulegen (cf. übrigens die Anm. zu der Stelle). Bei Justin wird allgemein gesagt: *ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος* c. 65 (v. Otto I, 178); *ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ* c. 67 (v. Otto I, 186); aber nach der Rolle, welche die Diakonen auch hier als Ministranten haben, werden auch sie Brot und Wein herzugebracht haben. Aus den C. H. aber dürfte deutlich sein, was freilich schon Justin hätte lehren können, dass dies Herbeibringen von Brot und Wein nicht identisch ist mit der nachher erwähnten Darbringung der Gemeinde, die dort also — wie man bisher fast allgemein annahm — anhangsweise noch einmal hervorgehoben würde. Sondern es handelt sich um zwei getrennte Akte des Gottesdienstes, hier ein rituelles Herzutragen aus dem Vorrat zum Zweck der Eucharistie, dort eine Ergänzung dieses Vorrates durch die freiwilligen Liebesgaben der Gemeinde [1]).

Der Bischof legt nun in Gemeinschaft mit den Presbytern seine Hand auf die Oblationen und beginnt die Responsorien (c. III § 20—26):

---

1) Anders Uhlhorn (Liebesthätigkeit I, S. 135 ff., 399). Er sieht in dem *ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος κτλ.* des Justin die Gemeindeoblation angedeutet und hält die am Schluss erwähnte Gabendarbringung für ausserordentliche, aussergottesdienstliche Spenden. Richtig nur Neander: K.-G. 1. Aufl. I, 2 S. 387. Th. Harnack (S. 256 ff.) ist eher geneigt anzunehmen, die Schilderung der Oblationen werde zuletzt noch einmal wiederholt, habe aber ihren Platz vor dem eucharistischen Gebet. Ebenso, nur mit grösserer Bestimmtheit, Kliefoth (S. 300. 317 ff.) u. a.

Bischof: Ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν.
Gemeinde: Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου.
Bischof: Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας.
Gemeinde: Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.
Bischof: Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ.
Gemeinde: Ἄξιον καὶ δίκαιον.

Der Gebrauch des zweiten Paars der Responsorien ist uns erst durch eine gelegentliche Notiz bei Cyprian bezeugt [1]); wir haben um so weniger Grund, sie kurze Zeit vorher nicht auch schon vorauszusetzen, als c. XIX § 139. 140 das erste Paar derselben bei der Schilderung der Taufe wiederkehrt.

Nun spricht der Bischof ein zweites Gebet, dessen Wortlaut weder hier, noch c. XIX § 142 angegeben wird. Wir finden sonst für fast alle Gebete in den C. H. Formulare (c. III § 28 über Öl; c. XXXVI § 189 ff. über Erstlinge; c. XXVII § 240; die Weihegebete c. III § 11 ff. u. c. V § 39 ff.). So möchte man annehmen, dass dies eucharistische Gebet, wie bei Justin (cf. Gottschick S. 226), ein freies ist [2]).

1) „Ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: susum corda, et dum respondet plebs: habemus ad dominum, admoneatur nihil aliud se quam dominum cogitare debere“. de dom. orat. 31 (Hartel I, 289, 14 ff.).

2) Justin c. 65 (v. Otto I, 178): οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται. c. 67 (v. Otto I, 186): ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει. — Auffallender Weise finden sich in der Didache, die doch sonst im Gegensatz zu Justin einen recht unentwickelten Kultus zeigt, Formulare für die eucharistischen Gebete; nur die Propheten dürfen frei beten.

Ein in der Literatur des 2. und 3. Jahrh. besonders häufig erwähnter Teil des Kultus ist das Gebet für den Kaiser und für alle Menschen, gern angeführt von den Apologeten gegen den Vorwurf der christlichen Illoyalität. I. Tim. 2, 1 ff.; I. Clem. 61, 1. 2; Polyc. ad Phil. 12, 3; Justin. Apol. I, 14; Dial. 133; Theoph. ad Autol. I, 11; Athenag. legat. 37; Tertull. ad Scap. 2; apol. 30, 32, 39; Cyprian. ad Demetr. S. 365; Origenes c. Cels. VIII, 7, 3; Dionys. Alex. (Eus. h. e. VII, 11). Es kann nicht zweifelhaft sein, dass an allen angeführten Stellen das Gebet für den Kaiser als Gemeindegebet gemeint ist; und man möchte in Tertull. apol. 30 (Öhler I, 232 f.) vielleicht einen Teil des in Carthago üblichen Formulars erkennen: „precantes sumus semper pro omnibus imperatoribus, vitam illis prolixam, imperium securum, domum tutam, exercitus fortes, senatum

Es folgt die Austeilung der Eucharistie, worüber wir Näheres c. XIX § 143—147 erfahren. Hier spendet sie der Bischof; wir hatten aber gesehen, dass auch Presbyter, unter Umständen auch Diakonen, dasselbe Recht haben. Er steht dabei „ad mensam corporis et sanguinis domini“; die Gemeinde tritt also an den Tisch zum Bischof heran. Dieser reicht zuerst das Brot mit den Worten „hoc est corpus Christi“, darauf den Kelch mit den Worten „hic est sanguis Christi“. Der Empfänger antwortet beide Male mit Amen [1]).

---

fidelem, populum probum, orbem quietum, quaecunque hominis et Caesaris vota sunt“. Der liturgische Stil ist nicht zu verkennen; und dass dasselbe Gebet c. 39 (Öhler I, 255 f.) in etwas andern Worten wiederkehrt, kann dagegen kaum etwas beweisen, denn zur Vermeidung einer Wiederholung wird dort das ausführliche Formular kurz zusammengefasst: „oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis“. — Es kann zweifelhaft sein, bei welchem der beiden Gebete, die wir oben (in der Didache, bei Justin, in den C. H.) konstatierten, der *ἐξομολόγησις* und der *εὐχαριστία*, wir diese Fürbitte, die so allgemein bezeugt ist, einzusetzen haben. Wenn wir der Analogie der Liturgien in den Const. Apost. (II, 57; VIII, 13) folgen dürfen, so bildet diese Fürbitte den Schluss des eucharistischen Gebetes. Dagegen findet sich in dem grossen Gebet I. Clem. 59 ff. die Bitte für die *ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι* zusammen mit der Exhomologese. Die Frage wird demnach kaum zu entscheiden sein. Auf Justin c. 65 wird man sich für die Stellung der Fürbitte in dem ersten Gemeindegebet deshalb nicht berufen dürfen, weil das Gebet dort durch die vorhergehende Taufhandlung bedingt ist.

1) Das Amensagen der Gemeinde bei der Eucharistie scheint überall Sitte gewesen zu sein. Bei Justin finden wir es in etwas anderer Form. c. 65 (v. Otto I, 178 f.): *οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων Ἀμήν. Τὸ δὲ Ἀμὴν τῇ ἑβραΐδι φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει. Εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ — — — διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος.* c. 67 (v. Otto I, 186): *καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν, καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται.* Also die Gemeinde antwortet auf das eucharistische Gebet des Bischofs über Brot und Wein gemeinsam Amen; und darauf teilen die Diakonen den einzelnen aus. Das gemeinsame Amen hat auch Irenäus: *τὸ Ἀμήν ὁμοῦ λεγόντων ἡμῶν* I, 14, 1. — Ebenso die Didache 10, 6 am Schluss des Abendmahlsgebetes: *εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαρὰν ἀθά· ἀμήν.* Das einzige Amen der Didache steht unmittelbar vor Empfang des Abendmahles. — In den C. H. dagegen giebt der Bischof Brot und Wein, und jeder einzelne sagt nach Empfang

Nach der Eucharistie erfolgt die Darbringung der Erstlinge seitens der Gemeinde. Denn das „quodsi adest oleum" und „si adsunt primitiae" (c. III § 28. 29) wird man naturgemäss nur so erklären: Wenn Öl und Erstlinge dargebracht werden. Aus c. XXXVI § 186. 187. 194 sehen wir, dass es Erstlinge aller Art, Naturalien wie Geld waren. Der Bischof, der bei dieser Funktion sacerdos genannt wird, nimmt die Gaben in Empfang

---

desselben: Amen. — Bei Tertullian ist nicht zu unterscheiden, welchen Modus er im Auge hat; de spect. 25 (Reiff. u. Wiss. I, 25, 17 ff.): „ex ore, quo Amen in sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere?" — Dagegen finden wir ganz denselben Ritus wie in den C. H. im Brief des Cornelius an Fabius (Eus. h. e. VI, 43, 18 f.) über Novatian: *ποιήσας γὰρ τὰς προσφορὰς καὶ διανέμων ἑκάστῳ τὸ μέρος καὶ ἐπιδιδοὺς τοῦτο, ὀμνύειν ἀντὶ τοῦ εὐλογεῖν τοὺς ταλαιπώρους ἀνθρώπους ἀναγκάζει, κατέχων ἀμφοτέραις ταῖς χερσὶ τὰς τοῦ λαβόντος, καὶ μὴ ἀφεὶς ἔστ᾽ ἂν ὀμνύοντες εἴπωσι τοῦτα (τοῖς γὰρ ἐκείνου χρήσομαι λόγοις)· Ὄμοσόν μοι κατὰ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ, μηδέποτέ με καταλιπεῖν καὶ ἐπιστρέψαι πρὸς Κορνήλιον. Καὶ ὁ ἄθλιος ἄνθρωπος οὐ πρότερον γεύεται, εἰ μὴ πρότερον αὐτῷ καταράσαιτο. Καὶ ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν λαμβάνοντα τὸν ἄρτον ἐκεῖνον τὸ Ἀμήν, „οὐκέτι ἀνήξω πρὸς Κορνήλιον" λέγει.* — Der Alexandrinische Dionys aber bezeugt uns wiederum die Justinische Sitte für Alexandrien (ad Xystum; Eus. h. e. VII, 9, 4 f.): *εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα καὶ συνεπιφθεγξάμενον τὸ Ἀμὴν καὶ τραπέζῃ παραστάντα καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα, καὶ ταύτην καταδεξάμενον καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ κτλ.* Die Römische Nüancierung aber war noch zu Ambrosius und Augustıns Zeiten üblich (cf. die von Öhler beigebrachten Stellen, Tert. I, 57 f.), während die orientalischen Liturgien sämtlich, soweit ich sehe, den andern Brauch haben. Eine Ausnahme machen nur die Ä. K.-O. und Const. Apost. VIII; sie haben das Amen an beiden Stellen, was aber bei ihrer Entstehung im Orient und andrerseits ihrer Abhängigkeit von den C. H. nichts beweisen kann. Sie kombinieren hier, wie auch sonst. Wir dürfen demnach sagen: die ältere Sitte, nach welcher die ganze Gemeinde auf das Konsekrationsgebet des Bischofs Amen spricht, welche sich in Alexandrien bis in die zweite Hälfte des 3. Jahrh. erhalten hat, hat in Rom in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts die Abänderung erfahren, dass jeder einzelne auf den Empfang der Eucharistie mit Amen antwortet. Die Änderung ist bedeutungsvoll. In dem älteren Ritus ist ausgesprochen, dass das Subjekt des christlichen Opfers die Gemeinde selbst ist, der Bischof nur der Mund der Gemeinde (cf. Ritschl, Altkath. Kirche 2. Aufl. S. 365 f). Bei der späteren Sitte bestätigt der einzelne durch sein Amen nur seinen Glauben an die Wahrheit der Spendeformel, und der Priester allein ist als der das Opfer Darbringende bezeichnet.

und spricht ein vorgeschriebenes Dankgebet über die Darbringungen und den Spender. Über das dargebrachte Öl wird (c. III § 28) zuerst gebetet. Das ist nicht auffallend, wenn wir uns erinnern, dass die geweihten Öle, das Öl des Exorcismus und das Öl der Danksagung, die beide bei der Taufe angewandt werden, aus diesem dargebrachten Öl genommen werden. Die Sachen kirchlichen Gebrauchs haben schon hierbei den Vorzug; die andern Erstlinge werden ja den Armen gegeben. Am Schluss jedes einzelnen Gebetes wird gesagt (c. III § 29): „gloria tibi patri et filio et spiritui sancto in saecula saeculorum. Amen." Da der Bischof das Dankgebet c. XXXVI § 193 schon mit einer Doxologie schliesst, wird anzunehmen sein, dass diese Worte von der Gemeinde gesprochen wurden.

Wir müssten hiermit die Kenntnis des Abendmahlsgottesdienstes abschliessen, wenn wir nicht noch eine Äusserung besässen, die zwar in der Ä. K.-O. nicht benutzt, aber doch wahrscheinlich ursprünglich ist. „Si distribuitur oblatio, distribuatur etiam eleemosyna pauperibus; haec autem dispertiatur pauperibus ante occasum solis a populo" (c. XXXII § 160). Die Stelle bezieht sich auf den eucharistischen Gottesdienst, denn der Ausdruck „oblationem distribuere" ist der terminus technicus für das Abendmahl (cf. c. XXX fin. § 214; c. XXXI § 216; c. XXXIII § 169 f.). Auch ist es in der Natur der Sache gegeben, dass die Naturalien, wenn sie dargebracht waren, sogleich auch verteilt wurden. Denn einmal erträgt doch nur ein Teil der in c. XXXVI § 186 f. 194 aufgezählten Sachen ein längeres Aufbewahren (primitiae fructuum terrae, primitiae areae, primitiae torcularium, oleum, mel, lac, lana, primitiae mercedis, legumina terrae, poma arborum, cucumeraria), sodann aber konnte wohl bei keiner passenderen Gelegenheit eine gleichmässige, allen Armen gerecht werdende Verteilung der Liebesgaben stattfinden als bei dem Gottesdienst, wo die ganze Gemeinde versammelt war. Ausserdem wird aber dieser letzte, die Darstellung der christlichen Liebe umfassende Teil der Abendmahlsfeier auch bei Justin bezeugt. C. 67 init. (v. Otto I, 184), als Beschluss der ersten Schilderung des Gottesdienstes, die c. 65 beginnt, wird gesagt: *ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν ἀεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμιμνήσκομεν· καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί. Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα*

εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ διὰ πνεύματος τοῦ ἁγίου[1]), wo in deutlichen Worten von der gegenseitigen Liebesleistung und den Darbringungsgebeten geredet wird. Noch ausführlicher ist die Schilderung am Ende des Sonntagsgottesdienstes, c. 67 (v. Otto I, 186 f.): *οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι, καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἁπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται*, wo der wohlthätige Zweck der Sammlung und die Verwaltung des Bischofs hervorgehoben wird.

Diese Austeilung innerhalb des Gottesdienstes betrifft freilich nicht das ganze von der Gemeinde soeben gespendete Kirchengut. Ein Teil wird dem Bischof und den Diakonen zur Verwendung für Kranke, Gefangene, kurz für die nicht anwesenden Bedürftigen überlassen (cf. c. V § 34—36 u. oben Justin). Ein Anspruch des Klerus auf einen Teil des Kirchengutes, der schon bei Cyprian zu finden ist, wird hier ausdrücklich abgelehnt[2])

---

1) Denn diese Worte gehören, wie das *μετὰ ταῦτα* beweist, noch zu der ersten Schilderung des Gottesdienstes, die c. 65 beginnt; die zweite Beschreibung fängt erst mit den Worten: *Καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ* an. Die Kapiteleinteilung ist verwirrend. Die beiden Berichte c. 65 ff. u. c. 67 stehen in vollständiger Parallele, und sind nur als zwei aus verschiedenem Anlass (Taufe u. Sonntag) erzählte Beschreibungen derselben Gemeindefeier zu verstehen. Das energisch hervorgehoben zu haben, ist Kliefoths (S. 284 ff.) Verdienst. Aber c. 67 init. weiss er nicht zu deuten (S. 298), da auch er sich durch die Kapitelteilung irreführen lässt.

2) Der Herübernahme des A.T.lichen Erstlingsgebots begegnen wir zuerst in der Didache 13, 3—7. Irenaeus hat dieselbe Anschauung von einer Verpflichtung der Erstlingsdarbringung IV, 17, 5; 18, 1. 4. Justin (a. a. O.) betont die Freiwilligkeit der Gaben. Während diese alle vorwiegend von Naturalien reden, erwähnt Tertullian (apol. 39) nur eine Geldsteuer, die regelmässig monatlich erhoben, aber auch sonst angenommen wird. Indessen wird die Nichterwähnung der Erstlinge sich aus seiner verschleiernden Tendenz an dieser Stelle erklären lassen. In den C. H. werden, wie in der Didache, Erstlinge aller Art gefordert (c. XXXVI § 186 f. 194; c. XVII § 86), aber ohne Berufung auf das A.T.liche Gebot. — Cyprian verlangt den vollen Zehnten an Geld und Naturalien (cf. O. Ritschl S. 203 ff.). — Charakteristisch ist die Verwendung der kirch-

(c. XXXII § 162. 163: „ab eo autem, in cujus domo asservatur, nihil computetur ex iis rebus; sola misericordia eaque tota afferat ei, qui eam exhibet, computatam mercedem. Qui distribuit, nihil obtineat; nam panis pauperum diutius moratur in domo ejus per negligentiam"). Dass wir die regelmässige Almosenverteilung somit an den Schluss des Gottesdienstes setzen dürfen, ist auch insofern von Wichtigkeit, als wir damit die Tageszeit desselben eruieren („haec autem dispertiatur pauperibus ante occasum solis" c. XXXII § 160). Er fand abends vor Sonnenuntergang statt. Also hier hielt noch die kirchliche Gewohnheit pietätsvoll daran fest, die Eucharistie in feierlicher Abendstunde zu begehen, in Erinnerung, dass ihr Stifter sie eingesetzt hatte in der Nacht, da er verraten ward. In Afrika war dagegen schon zu gleicher Zeit das Abendmahl in die „antelucani coetus" verlegt[1]).

lichen Einnahmen. In der Didache dienen sie zum Unterhalt der Propheten; nur wenn ein solcher nicht da ist, werden sie den Armen gegeben. Bei Justin werden die Armen, Witwen, Waisen, Fremden, Kranken und Bedürftigen aller Art damit unterstützt; ebenso bei Tertullian und in den C. H. Bei Cyprian sehen wir zuerst das Kirchengut ausser zur Wohlthätigkeit auch zu einer mit dem Range aufsteigenden Besoldung des Klerus verwandt; ebenso in der etwa gleichzeitigen syrischen *Διδασκαλία* (II, 28); ein Verfahren, das die Grosskirche bis dahin bei den Häretikern verächtlich gebrandmarkt hatte (cf. Apollonius bei Eus. h. e. V, 18, 2; ferner den Anonymus V, 28, 10). Const. Apost. VIII, 30 ff. werden Zehnten, Erstlinge, Eulogien lediglich unter den Klerus verteilt. — Es fehlt allerdings schon vor der Mitte des 3. Jahrhunderts nicht an Ansätzen zu einer Remuneration des Klerus. Schon in den Pastoralbriefen wird vorgeschrieben, dass den Presbytern eine Entschädigung zu zahlen sei (I. Tim. 5, 17 f.; II. Tim. 2, 4—6); aber es ist bemerkenswert, dass dies nur in versteckter und schüchterner Weise geschieht (cf. besonders II. Tim. 2, 7). In der „Quelle A der apost. K.-O." (Texte und Unters. II, 5, S. 13 f.) erhält der Bischof auch Anteil an den Gaben, aber nur *εἰς ὃ ἂν δέῃ*, wenn er dessen bedürftig ist; also nicht von Amtswegen. Derartige Ausnahmen können kaum an der Richtigkeit der Beobachtung irre machen, dass eine Besoldung des Klerus erst um die Mitte des 3. Jahrhunderts aufkam; sie begegnet uns fast gleichzeitig im Orient und Occident. Sie hängt aufs engste zusammen mit der zunehmenden Last der klerikalen Geschäfte, die aus dem Kultus erwuchs, und ebenso mit dem Charakter des Priestertums, der den Klerus von weltlichen Geschäften immer mehr entfernte. Beide Momente haben aber um die Mitte des 3. Jahrhunderts ihre Entwicklung vollendet.

1) Tertull. de cor. 3 (Öhler I, 421 f.): „eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus".

b. Der Gebetsgottesdienst.

„Congregentur quotidie in ecclesia presbyteri et *διάκονοι* (?) et *ἀναγνῶσται* omnisque populus tempore gallicinii, vacentque orationi, psalmis et lectioni scripturarum cum orationibus secundum mandatum apostolorum: Dum venio, attende lectioni“ (c. XXI § 217).

„Porro etiam tempore, quo canit gallus, instituendae sunt orationes in ecclesiis, quia dominus dicit: Vigilate, quia nescitis, qua hora filius hominis venturus sit, an galli cantu an mane“ (c. XXVII § 245).

An diesen beiden Stellen wird eine übereinstimmende Beschreibung eines zweiten Gottesdienstes gegeben. Der Umstand, dass c. XXVII § 245 das schon c. XXI § 217 Gesagte mit geringerer Präzision wiederholt wird, hat darin seinen Grund, dass § 233 ff. die Gebetsstunden aufgezählt werden, wo denn diese Gemeindefeier, welche sich als Gebetsfeier charakterisiert, noch einmal miterwähnt wird. Die wesentlichen Momente dieses Gottesdienstes sind folgende:

1) Die Zusammenkunft findet täglich[1]) am Morgen früh, zur Zeit des Hahnenschreis in der Kirche statt. Zur Begründung der Vorschrift werden zwei Schriftstellen angeführt, I. Tim. 4, 13 und Mc. 13, 35. Die letztere ist aber, weil sie belegen soll, dass die Gebete frühmorgens stattfinden sollen, für diesen Zweck zugestutzt, indem von den Zeitbestimmungen dort das dafür unpassende *ἢ ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον* ausgelassen wird, wie denn das Citat überhaupt ungenau angeführt ist (statt *ποτέ*: qua hora, statt *ὁ κύριος τῆς οἰκίας*: filius hominis; doch kommen diese Ungenauigkeiten möglicherweise auf Rechnung der Überlieferung).

2) Die ganze Gemeinde mit Presbytern, Diakonen (?) und Lektoren nimmt daran regelmässig teil. Die Kleriker sind — wie es scheint mit Ausnahme des Bischofs (s. oben) — bei Strafe der Ausschliessung verpflichtet zu erscheinen. Selbst die Kran-

1) Die tägliche Wiederkehr dieses Gebetsdienstes ist nicht streng zu nehmen, wie c. XXVI § 231: „ergo unusquisque summo studio contendat, ut ecclesiam frequentet omnibus diebus, quibus fiunt orationes“ und c. XXVII § 232: „quocunque die in ecclesia non orant, sumas scripturam, ut legas in ea“ beweisen. Sowohl das quotidie c. XXI § 217 wie c. XXVII § 232 stehen durch die Ä. K.-O. fest.

ken werden zum Besuch aufgefordert mit dem Hinweis darauf, dass das Gebet ihre Krankheit heile (c. XXI § 219; c. XXIV § 221).

3) Den Inhalt des Gottesdienstes bildet Gebet, Psalmgesang, Lesung der Schriften mit Gebet. Dass zuletzt das Gebet noch einmal wiederholt wird, möchte so zu erklären sein, dass verschiedene Abschnitte verlesen wurden („lectioni scripturarum"; s. oben den eucharistischen Gottesdienst und c. XXXVII § 203), die man durch Gebete von einander trennte.

Die Lesung lag den Lektoren ob, die Gebete werden von Klerikern gesprochen sein (s. unten die Agapen), aber in dem Gesang bethätigt sich die Gemeinde, und auf die Beteiligung des einzelnen daran wird Wert gelegt. Bei der Prüfung der Katechumenen (c. XIX § 102) wird ausdrücklich gefragt, ob der Täufling Lobgesänge gesungen habe. Auf die Agapen, wo auch gesungen wurde, kann diese Frage nicht bezogen werden, da Katechumenen nicht daran teilnehmen (c. XXXIII § 172); sie muss auf diesen Gemeindegottesdienst gehen.

Die tägliche Gemeindefeier ist also ein liturgischer Frühgottesdienst, an dem sich die Gemeinde nicht nur passiv, wie beim Abendmahl, sondern wenigstens beim Gesang — möglicherweise auch sonst noch — aktiv beteiligte, und der durch Mangel an fester Ordnung und Ritual sich von dem strengen Gefüge der eucharistischen Feier unterscheidet.

Eine Darbringung von Liebesgaben scheint nicht stattgefunden zu haben. Das trifft damit zusammen, dass auch die Anwesenheit des Bischofs, dem diese gebracht werden mussten (c. XXXVI § 186. 187), nicht vorausgesetzt scheint. Dagegen fand eine Austeilung derselben an die Bedürftigen statt, aber auch das nur für den Fall, dass beim Abendgottesdienste, wo die Gaben eingekommen waren, nicht soviel zur Verteilung gekommen war, als gut schien („si quid de necessario reliquum est, distribuant postero mane; et si iterum quid restat, tertio die" c. XXXII § 161). Unsere Schrift setzt den schönen Zustand voraus, dass das Einkommen an Liebesgaben den augenblicklichen Bedarf übersteigt. Nach c. V § 34 ff. werden die Diakonen die Verteilung besorgt haben; doch cf. c. XXXII § 160: „dispertiatur a populo".

Ist bis dahin das Bild klar, so scheint einige Verwirrung zu entstehen durch c. XXVI § 226—232: „si est in ecclesia

conventus propter verbum Dei, singuli quique cum festinatione properent, ut ad illud congregentur“ etc.

Es kann nicht zweifelhaft sein, dass hier ebenfalls der Frühgottesdienst gemeint ist. Denn unmittelbar vorher (c. XXV § 223—225) steht die Vorschrift, dass alle, die sich vom Morgenschlaf erheben, beten sollen. Und der Passus schliesst ab: „quocunque die in ecclesia non orant, sumas scripturam, ut legas in ea. Sol conspiciat matutino tempore scripturam super genua tua“ (c. XXVII § 232). Also um den Morgengottesdienst handelt es sich hier sicherlich, nicht um die abendliche Sakramentsfeier. Im weiteren wird jedermann aufgefordert, zu dieser „Besprechung wegen des Wortes Gottes“ zu kommen; als der Inhalt derselben wird dreimal das „verbum Dei“ genannt, während sonst der Frühdienst als Gebet bezeichnet wird. Und zwar scheint nicht nur an Vorlesung, sondern auch an eine Predigt gedacht zu sein. Die Versicherungen wenigstens, dass selbst der wissenschaftlich Gebildete dort höre, was er nicht wisse, und dass die vernünftigen Gedanken, die jemand zu Hause habe, ihm das in der Kirche Gehörte nicht ersetzen könnten, werden besser auf eine logische Gedankenentwicklung passen, als auf ein blosses Vorlesen, zumal gleich darauf gesagt wird, dass wer nicht hinkommen könne, die Schrift zu Hause lesen solle.

Sehen wir von hier aus auf unsere obigen Ergebnisse zurück, so werden wir sagen müssen, dass ein Gebetsgottesdienst jeden Morgen stattfand; dass derselbe aber zuweilen durch eine Predigt bereichert wurde. Wem dieselbe oblag, können wir aus den C. H. nicht ermitteln.

Wenn der Frühgottesdienst begann, war die Katechese der Katechumenen beendet (c. XVII § 92); sie nahmen daran teil, aber an besonderen Plätzen; zu ihnen gesellten sich die Wöchnerinnen vor ihrer Reinigung, wenn sie imstande waren, die Kirche zu besuchen (c. XVII § 96).[1] Überhaupt hat jedermann freien

1) Über die Ordnung des Gottesdienstes spricht sich Tertullian in der berühmten Stelle de praescr. haeret. 41 (Öhler II, 39) aus: „Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem, quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. Imprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si super-

Zutritt (c. X § 60) [1]); nur wer ein anrüchiges Gewerbe ausübt, muss sich einer Probezeit von 40 Tagen unterziehen, ehe er mit der Gemeinde beten darf (c. XII § 67. 68) [2]).

---

venerint; sanctum canibus, et porcis margaritas, licet non veras, jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant. Pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti". Was Tertullian hier an dem Gottesdienst der Häretiker tadelt, ist, dass er ohne jene würdevolle Ordnung stattfindet, welche den katholischen Gottesdienst auszeichnet. Das äussert sich vor allem darin, dass kein Unterschied zwischen Gläubigen und Katechumenen erkennbar ist. Alle, Katechumenen, Christen und Heiden treten in gleicher Weise in die Kirche ein; ihr Zuhören und Beten findet in gleicher Weise statt. Die brüderliche Anerkennung versagen sie selbst Andersgläubigen nicht; das Heiligste wird profaniert. Der Gegensatz der Position Tertullians besteht demnach in zwei Punkten: 1) Niemand darf der Eucharistie beiwohnen, der nicht an ihr teilnimmt, damit das Heilige nicht den Hunden vorgeworfen werde (cf. Didache 9, 5); so sollen sich auch nur Gläubige als Brüder betrachten. 2) Der Unterschied zwischen perfecti und Katechumenen soll sich im Gottesdienste äusserlich darstellen, d. h. die Katechumenen sollen ihren besonderen Platz in der Kirche haben. Nicht dass die Katechumenen überhaupt in die Kirche kommen, mithören und mitbeten, wird getadelt, sondern das pariter adire, pariter audire, pariter orare. Der hier vorausgesetzte Zustand ist aber der in den C. H. vorgeschriebene.

1) Dasselbe ist aus Origenes bekannt. *Καὶ τοῖς ἔξω ἀναγινώσκομεν τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ προσκαλούμενοι αὐτοὺς ἐπὶ σωτηρίαν, τοὺς λόγους τῆς διαθήκης ταύτης* (hom. in Jerem. IX, 180); „Obsecro vos, qui auditorio verbi semper adsistis, patienter accipite, donec paululum gentes et desides commoneamus" (in Genes. X, 88).

2) Die Zweiheit der gottesdienstlichen Versammlungen lässt sich bis in die ältesten Zeiten zurückverfolgen, und wird, mit einziger Ausnahme Justins, überall bezeugt. Auch der Charakter der beiden Gottesdienste bleibt durchweg derselbe, der eine zum Wort, der andre zur (gemeinsamen Mahlzeit und) Eucharistie. In der Korinthischen Gemeinde des Paulus finden wir eine Versammlung, wo Gebet (Psalmgesang), Belehrung, Prophetie, Glossenreden und Schriftlesung stattfand also eine Erbauung durch die Charismen, eine andere *εἰς τὸ φαγεῖν* (cf. I. Kor. 11, 33 mit 14, 26). — Ebenso im Pliniusbrief 1) ein „ante lucem convenire", als dessen Bestandteile angegeben werden der Lobgesang („carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem"), und die sittliche Belehrung („seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent"); 2) ein

c. Die Agapen.

In c. XXXII § 164—c. XXXV § 185 besitzen wir eine ausführliche Schilderung der Agapen. Es werden zunächst verschiedene Arten unterschieden.

„rursus convenire ad capiendum cibum.“ — Dasselbe lässt sich aus Ignatius erschliessen, der auch zwischen dem Gebetsgottesdienst, der *προσευχή*, und der *ἀγάπη-εὐχαριστία* unterscheidet (cf. Zahn: Ignatius von Antiochien S. 341 ff.). — Auch die Didache ermahnt zu einer zweifachen gottesdienstlichen Zusammenkunft: 1) 16, 2: *πυκνῶς δὲ συναχθήσεσθε ζητοῦντες τὰ ἀνήκοντα ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν*; und 2) 14, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν.* — Clemens Alexandrinus kennt ebenfalls zwei Gemeindezusammenkünfte, eine morgentliche und eine abendliche, in letzterer war Agape und Abendmahl noch verbunden (cf. Bigg: The christian Platonists of Alexandria S. 103 A. 1). — Wahrscheinlich ebenso auch Tertullian (s. unten). — Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes dürfte an diesem wesentlichen Punkte eine weit konstantere sein, als man bisher annahm. Die einzige Ausnahme bildet Justin, bemerkenswert auch deshalb, weil er die Predigt mit der sonntäglichen Abendmahlsfeier verbunden zeigt, während wir doch gerade die Predigt, in der sich die charismatischen Äusserungen der Urzeit konsolidierten, im Gebetsdienst erwarten sollten und sonst auch finden (I. Kor.; Plinius; Tertullian, s. unten; C. H.). Das Fehlen des zweiten Gottesdienstes wird, ebenso wie das der Agape, auf zufällige Nichterwähnung zu schieben sein; J. verspricht nicht etwa, seinen Lesern ein vollständiges Bild aller Gemeindeversammlungen zu geben, sondern will den Hergang von Taufe und Sonntagsfeier beschreiben. Das Nichterwähnte für nicht vorhanden zu halten, ist durchaus unstatthaft (cf. Kliefoth S. 286). — Dass der Gebetsgottesdienst morgens stattfand, hören wir ausser bei Plinius auch bei Clemens Alex. und in den C. H.; dass aber die Abendmahlsfeier eine abendliche war, ist für die Zeit, wo sie sich an die Agapen anschloss, selbstverständlich; es wird uns ausserdem Act. 20, 7 f. und bei Plinius ausdrücklich gesagt. Der Vergleich der C. H. mit Tertullian und Cyprian, die beide das Herrnmahl nur in den „antelucani coetus“ kennen, zeigt uns wieder, dass unser Autor die Tradition vertritt, und dass ihm so ein gewisses Recht zusteht, seine kultischen Verordnungen als „traditio apostolica“ zu bezeichnen (c. XXIII § 252). — Die Entwicklung der beiden Gottesdienste scheint eine ganz verschiedenartige gewesen zu sein. Während die eucharistische Feier schon früh feste Formen annahm (schon in der Didache Unterscheidung der beiden Gebete, *ἐξομολόγησις* und *εὐχαριστία*, für letzteres sogar schon Formulare) und in die Hände des Klerus überging (Justin, C. H.), scheint der Gebetsdienst lange seinen charismatischen Charakter behalten zu haben, indem sich jedes Gemeindeglied je nach seiner Gabe produzieren konnte. Die älteste Predigt, die wir besitzen

c. XXXII § 164 werden spezielle Vorschriften für die Sonntagsagape gegeben, c. XXXIII § 169 für die ἀνάμνησις; c. XXXIII § 172—c. XXXV § 182 enthalten allgemeine Grundsätze, die für alle derartigen Mahlzeiten gelten; c. XXXV § 183—185 sind die Witweneinladungen besonders berücksichtigt.

c. XXXII § 164 lernen wir noch eine Unterscheidung kennen, die sich mit dieser zum Teil trifft: „si agape fit vel coena ab aliquo pauperibus paratur". Wenn die zweite Mahlzeit dadurch gekennzeichnet ist, dass sie von einem einzelnen für die Armen hergerichtet wird, so wird die ihr gegenübergestellte erste sich dadurch von ihr unterscheiden, dass sie von allen Teilnehmern aus gemeinsamen Mitteln hergestellt wurde. Doch gehört es

---

(II. Clem.) ist die eines Lektors; noch im 3. Jahrhundert bezeugen Alexander von Jerusalem und Theoktist von Cäsarea, dass damals in Kleinasien und Palästina Laienpredigten eine recht verbreitete Sitte waren (Eus. h. e. VI. 19, 18; cf. übrigens Harnack: D.-G. I², S. 386, A. 1). Aber Justin lässt den Bischof predigen. Wir wissen ferner, dass Hippolyt zu predigen pflegte; in einer Predigt, welche noch Hieronymus kannte, erwähnt er, dass er sie in Gegenwart des Origenes gehalten habe (de vir. inl. c. 61 Migne II, 707: „et προσομιλίαν de laude domini salvatoris, in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat"). Nach Euseb. (h. e. VI, 14, 10) war Origenes unter Zephyrin in Rom; Caspari (Quellen III, 352) glaubt diesen Zeitpunkt auf kurz vor 216 bestimmen zu können; wir müssen uns Hippolyt damals als Presbyter denken; also auch Presbyter predigten. Wahrscheinlich besitzen wir auch noch eine Reihe von Bruchstücken aus Homilien Hippolyts, worauf Caspari III, 382 f. hinweist (cf. Anhang II). — Das Material, über das wir hier verfügen, ist zu gering, um daraus mit Sicherheit Schlüsse ziehen zu können. Aber es dürfte doch charakteristisch sein, dass in den beiden Notizen aus Rom Bischof und Presbyter predigen, in den beiden, etwa gleichzeitigen, aus dem Osten Laien. Es würde zu dem, was wir über die Entwicklung des eucharistischen Gottesdienstes wissen (s unten) gut stimmen, wenn wir konstatieren dürften, dass in Rom die erbauliche Rede im Gottesdienste schon in der Mitte des 2. Jahrhunderts zu den Befugnissen des Amtes gehörte, während sie im Osten noch den Laien freistand. — Im übrigen aber scheint dieser Gebets- bez. Predigtgottesdienst erst sehr spät, wenn überhaupt, feste Formen erhalten zu haben. In den C. H. noch nicht, ebenso wenig bei Tertullian (de anima: Reiff. u. Wiss. I, 310, 24 ff., „jam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur" etc.). — „Die Abendmahlsliturgie ist als die Keimstelle zu betrachten, von der aus allmählich — — — — die vollständige Formulierung der gesamten Liturgie — — — erfolgte" (Th. Harnack S. 61 A. 1). Der eine Gottesdienst war ein kostbares Erbe aus der geisterfüllten Zeit der Väter, der andere wurde mehr und mehr die Pforte des Aberglaubens.

mindestens nicht zu den Seltenheiten, dass ein einzelner den ganzen Aufwand bestreitet; nicht nur c. XXXII § 165 und c. XXXV § 183 wird darauf ausdrücklich Rücksicht genommen, sondern es ist auch zu beachten, dass der gewöhnliche Ausdruck für Teilnahme an der Agape „invitari" ist. Die gemeinsame Mahlzeit muss ein beliebtes Mittel der christlichen Liebesthätigkeit gewesen sein. Aber die gottesdienstlich dargebrachten Liebesgaben der Gemeinde werden nicht dazu verwandt.

Die Sonntagsagape (c. XXXII § 164 f.) ist dadurch ausgezeichnet, dass der Bischof bei ihr präsidiert und auch andere Kleriker zugegen sind (wenigstens ein Diakon), was nicht bei jeder Agape der Fall ist. Es wird ferner nur hier das Lampenanzünden erwähnt; also auch hierin muss eine Auszeichnung der Sonntagsagape gesucht werden. Man könnte versucht sein, dies mit der unmittelbar vorhergehenden sonntäglichen Abendmahlsfeier zu kombinieren. Diese hatte bis zum Sonnenuntergang gedauert (c. XXXII § 160) und musste also die folgende Agape in die Dämmerung rücken. Aber wir müssen annehmen, dass es das Gewöhnliche war, die Agapen bei Licht abzuhalten — die populären Verleumdungen setzen gerade dies voraus (cf. z. B. Tertullian apol. c. 7. 9) —; so wird schwerlich in dem Lichtanzünden selbst, sondern darin, dass dies durch den Diakon geschah, die Bevorzugung der Sonntagsagape zu erkennen sein [1]).

Die Totenmahle (*ἀνάμνησις*) (c. XXXIII § 169 f.), von denen wir aus anderen Quellen wissen, dass sie am Jahrestage des Todes der betreffenden Person, vor allem der Märtyrer, stattfanden, erhalten dadurch ein besonders feierliches Gepräge, dass zu Beginn derselben die Eucharistie ausgeteilt wird. Es muss demnach (cf. c. XXX § 214; c. XXXI § 216) auch hier wenigstens ein Kleriker zugegen gewesen sein. Hier hat sich also der alte Zusammenhang von Abendmahl und Liebesmahl erhalten, aber nicht in der alten Weise. Die Eucharistie ist nicht mehr

1) Die Diakonen haben auch sonst die Sorge für die Lampen; cf. Eus. h. e. VI, 9, 2. Später fällt dies Geschäft den Akoluthen zu; cf. Statuta ecclesiae antiqua c. 6 (Bruns I, 142): „Acolythus cum ordinatur — —, ab archidiacono accipiat ceroferarium cum cereo, ut sciat se ad accendenda ecclesiae luminaria mancipari"; cf. auch die Abbildung der niederen ordines in dem Sacramentar von Autun (Le sacram. d'Autun; gazette archéologique 1884, Paris 1884; pl. 20; auch Kraus, Realenc. II, S. 556, Fig. 345).

der feierliche Abschluss der gemeinsamen Mahlzeit, sondern ist an den Anfang gerückt. Hier ist also nicht in richtiger Erinnerung ihrer erstmaligen Feier die Eucharistie durch ein Liebesmahl eingeleitet, sondern zu feierlicher Auszeichnung der Totenmahle vor den andern Agapen werden zu Beginn derselben die Mysterien gefeiert. In dieser Form hat sich die Kombination von Eucharistie und Agape noch mehrere Jahrhunderte erhalten; man hat sich aber zu hüten, daraus Schlüsse für die Übung der Urzeit zu ziehen [1]).

Bei den Witwenmahlen (c. XXXV § 183—185) endlich wird hervorgehoben, dass keine Unordnung stattfinden soll, und dass sich alle vor Sonnenuntergang zu trennen haben. Dies wird in dem kurzen Absatz so oft und energisch betont, dass es scheint, als habe man Grund gehabt, den Witwen in dieser Beziehung zu mistrauen.

Die generellen Vorschriften (c. XXXIII § 173 – c. XXXV § 182) bewegen sich auf recht allgemeinem Boden. Man soll nicht übermässig essen und trinken, nicht zu viel und zu laut reden. Wichtiger ist, dass hier die Rangstufen des Klerus besonders

---

1) Dass der Gedächtnistag eines Märtyrers an seiner Grabstätte gefeiert zu werden pflegte, hören wir zuerst Mart. Polyc. 18, 2. Doch muss es auch bald üblich geworden sein, dass die Verwandten eines jeden Verstorbenen an seinem Gedächtnistage eine solche Feier veranstalteten. Tertullian, de monog. 10 (Öhler I, 776): „offert annuis diebus dormitionis ejus“; de exhort. castit. 11 (Öhler I, 753): „pro qua oblationes annuas reddis“; beides von Eheleuten für den verstorbenen Gatten; de cor. 3 (Öhler I, 422): „oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die facimus“. Während wir bis dahin über die Art der Feier nur soviel erfahren, dass sie in einer Spende irgend welcher Art bestanden haben muss, hören wir von Cyprian, dass sie mit dem Abendmahl verbunden war (cf. ep. 12, 2; 39, 3; 1, 2). Für die spätere Zeit cf. Bingham-Grischovius Bd. 9, S. 132 ff. — Als Zeitpunkt der Feier wird Mart. Polyc., bei Tertullian und Cyprian der Jahrestag genannt, als *ἡμέρα γενέθλιος*; aber schon in den Johannesakten des Leucius (ed. Zahn S. 231) wird gesagt: *τῇ δὲ ἑξῆς ἡμέρᾳ ἕωθεν ἅμα τῷ Ἀνδρονίκῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς [Ἰωάννης] παραγίνεται εἰς τὸ μνῆμα, τρίτην ἡμέραν ἐχούσης τῆς Δρουσιανῆς, ὅπως ἄρτον κλάσωσιν ἐκεῖ.* Das trifft mit der Bestimmung Const. Apost. VIII, 42 zusammen, den dritten Tag, den Jahrestag, und ausserdem den neunten und 40. als Gedächtnistage zu feiern. Die Const. Apost. nehmen hier, wie das öfter zu bemerken ist, eine vermittelnde Stellung in der Weise ein, dass sie verschiedenartige Gebräuche nebeneinander aufführen.

deutlich in Erscheinung treten. Ist der Bischof zugegen, so präsidiert er, sonst ein Presbyter; ist ein solcher auch nicht da, so ein Diakon. Interessant ist die Nachricht, dass zwar kein Katechumen an der Agape teilnehmen darf, dass aber der Bischof dafür sorgt, dass allen von dem geweihten Brote geschickt wird (c. XX § 171)[1].

Damit aber kommen wir zu dem wichtigsten Teil der Agape, dem Brotbrechen, das eben die Agapen von gewöhnlichen Mahlzeiten unterscheidet und ihnen einen halbgottesdienstlichen Charakter verleiht. Aus den zerstreuten Notizen (c. XXXII § 165; c. XXXIII § 170; c. XXXIV § 179; c. XXXV § 181. 182) lässt sich folgendes entnehmen:

1) Das Brotbrechen ist ein wesentlicher Bestandteil aller Agapen, der nie ausgelassen wird.

2) Der höchste anwesende Kleriker verrichtet den Akt; ist ein solcher überhaupt nicht da, so ein Laie.

3) Es ist scharf zu unterscheiden von der Eucharistie. Auch wenn diese, wie bei den Totenmahlen, vorher gereicht wird, wird das Brotbrechen nachher vollzogen.

---

1) Die bisherige Kenntnis der Agapen fliesst hauptsächlich aus Clem. Alex. paed. II passim und Tertullian, apol. 39. Auch dort sehen wir, dass ihr Hauptzweck der der Wohlthätigkeit ist (cf. auch Lc. 14, 13). Das Mahl beginnt mit einem Gebet; nach dem Essen folgt Gesang von Psalmen und Hymnen (cf. Tert. de jejun. 13). Ausserdem werden die Agapen bei den Apologeten häufig erwähnt, aber nur um die populären Verdächtigungen geheimer Greuel zu widerlegen, die ja sogar der Montanist Tertullian erhebt (de jej. 17). Wie sehr die bisherige Kenntnis der gottesdienstlichen Gewohnheiten der alten Kirche durch die C. H. vervollständigt und präzisiert wird, ist auch gerade an diesem Punkte in die Augen springend. — Die Abtrennung der Agapen vom Abendmahl ist in den verschiedenen Provinzen zu sehr verschiedener Zeit erfolgt. In der Didache und bei Ignatius ist beides noch vereint. Die Trennung findet sich zuerst bei Justin, und von da ab überall im Westen, während Clemens noch die Einheit beider für Alexandrien bezeugt (cf. Bigg, a. a. O.). Die Absonderung der familiären Mahle ist aber die conditio sine qua non für die rituelle Ausgestaltung des Abendmahlsgottesdienstes. Unter der Voraussetzung also, dass Justin den Gottesdienst der Römischen Gemeinde beschrieben hat — und das ist höchst wahrscheinlich (cf. Caspari III, S. 336 f. 366 f.) —, ist es evident, dass auch der Kultus zuerst im Westen, bezw. in Rom feste Formen angenommen hat, wie denn alle Formen, in die das Leben des Urchristentums gepresst wurde, in Rom gegossen sind.

4) Es ist der feierliche Einleitungsakt der Agapen, der einzige rituelle Bestandteil derselben.

5) Der Akt besteht, falls ein Kleriker anwesend ist, in einem Segensgebet über die Anwesenden, wobei über einem Brot das Kreuzeszeichen gemacht wird, in dem Brechen des Brotes und der Austeilung an die Anwesenden. Das Gebet und das Kreuzeszeichen aber sind nicht wesentlich für die Agape; sie werden nur, wenn ein Kleriker zugegen ist, von diesem vollzogen. Wesentlich ist nur das Brechen des Brotes und seine Verteilung.

6) Die Anwesenden nehmen das „Brot des Exorcismus“ stehend entgegen; darauf setzen sie sich und beginnen das eigentliche Mahl. Den Katechumenen werden Stückchen zugeschickt [1]).

---

1) Da man bisher von diesem, bei den Agapen üblichen Ritus des Brotbrechens nichts wusste, sei hier auf die verwandten Erscheinungen aufmerksam gemacht. Zunächst ist bemerkenswert, dass in einigen gnostischen Kreisen das Herrnmahl lediglich mit Brot gefeiert wurde. Am ausführlichsten ist hier die Erzählung der Acta Johannis von der *μετάστασις* des Apostels (ed. Zahn S. 239 ff.): *τῇ δὲ ἑξῆς, κυριακῆς οὔσης, συνηγμένων τῶν ἀδελφῶν ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς· — — — — καὶ αἰτήσας ἄρτον ηὐχαρίστησεν οὕτως λέγων· Τίνα αἶνον ἢ ποίαν προσφορὰν ἢ τίνα εὐχαριστίαν κλῶντες τὸν ἄρτον ἐπονομάσωμεν, ἀλλ' ἢ σὲ μόνον; — — — — καὶ κλάσας τὸν ἄρτον ἐδίδου ἡμῖν, ἑκάστῳ τῶν ἀδελφῶν ἐπευχόμενος ἄξιον ἔσεσθαι αὐτὸν τῆς τοῦ κυρίου εὐχαριστίας.* Cf. auch das vierte Fragment S. 231 (oben S. 201 Anm.). Dasselbe Fehlen des Kelches bemerken wir in den Acta Thomae (ed. Tischendorf S. 216; 226 f.; cf. Lipsius: Apokryphe Apostelgeschichten I, S. 338 ff.) Es ist nicht zu verkennen, dass diese gnostische Abendmahlsfeier in ihrem Ritus genau mit dem Anfangsakt der Agapen in den C. H. übereinstimmt; aber ebenso deutlich sind die Unterschiede. Bei den gnostischen Akten bleibt es an keiner Stelle zweifelhaft, dass es sich dort um das Abendmahl handelt; aus enkratitischen Rücksichten ist der Kelch fortgefallen, wie er anderwärts in einen Wasserkelch verwandelt ist. Aber von einer gemeinsamen Mahlzeit ist nichts zu entdecken; überall werden auf diese abgekürzte Handlung die vollen Prädikate der Eucharistie angewandt. Das Zusammentreffen ist somit ein zufälliges; es wäre abstrus, in den C. H. gnostische Einflüsse erkennen zu wollen.

Etwas durchaus Analoges kommt nur in den Clementinischen Homilien vor. Die tägliche Abendmahlzeit, welche Petrus in vertrautem Kreise einnimmt, pflegt dort unter dem eigentümlichen Ausdruck „Genuss des Salzes“ angeführt zu werden (cf. hom. IV, 6; VI, 26; XI, 34; XV, 14). Wie dieser Ausdruck zu verstehen ist, erfahren wir hom. XIV, 1: *ἐλθόντες οὖν εἰς τὴν ξενίαν καὶ ἀναμένοντες αὐτὸν ἐλθεῖν ἀλλήλοις διελεγόμεθα. μετὰ*

Über sonstige erbauliche Elemente der Agapen erfahren wir noch, dass am Schluss derselben Psalmen gesungen wurden

---

ἱκανὰς δὲ ὥρας ὁ Πέτρος ἐλθών, τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας, τῇ μητρὶ πρῶτον ἐπέδωκεν, καὶ μετ' αὐτὴν ἡμῖν τοῖς υἱοῖς αὐτῆς. καὶ οὕτως αὐτῇ συνειστιάθημεν καὶ τὸν θεὸν εὐλογήσαμεν. Also auch hier das Brechen des Brotes unter Danksagung und die Austeilung desselben; als eigentümlicher Zug tritt noch die Zugabe des Salzes hinzu, nach der die ganze Mahlzeit benannt wird; cf. ep. Clem. ad Jac. 9.

Weiter als diese Parallelen führt eine dritte, die wir uns aus einigen N.T.lichen Notizen herstellen können. Der Augenzeugenbericht der Act. erzählt 27, 35 von Paulus: εἴπας δὲ ταῦτα καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ ἐνώπιον πάντων καὶ κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν. Die Worte ἐνώπιον πάντων zeigen, dass Paulus hier einen Ritus vollzieht, den man unter gewöhnlichen Umständen nicht vor profanen Augen zu vollziehen pflegte. Noch deutlicher ist Lc. 24, 13—35, wo das Brotbrechen geradezu den springenden Punkt der Geschichte bildet. Es ist zu beachten, dass es sich um eine gewöhnliche Mahlzeit, abends vor Sonnenuntergang, handelt, dass das Brotbrechen von dem geehrtesten Gliede der Gesellschaft zu Anfang der Mahlzeit vollzogen wird. Alles wie nach den Bestimmungen der C. H.; der einzige Unterschied ist der, dass man sich hier schon niedergesetzt hat, und dass natürlich das Bekreuzen des Brotes fehlt; das ist aber bedeutungslos. Der geheime Charakter des Ritus ist hier noch stärker hervorgehoben; das Brotbrechen ist als das Schibboleth der Christen hingestellt: ἐγνώσθη αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου. Im Vergleich mit den C. H. ist der Schluss unabweislich, dass bei der Geschichte von den Emmauntischen Jüngern das Brotbrechen schon als Anfangsakt der gemeinsamen Mahlzeiten vorausgesetzt ist. Das Brotbrechen erscheint endlich, und wieder in genau derselben Weise, in allen sechs Berichten des Speisungswunders, bezieht sich auch dort nur auf das Brot, nicht etwa auch auf die Fische. Man hat längst mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass diese Wundermahle mit aus den Liebesmahlen gegriffenen Farben gemalt sind, man hat den Schlüssel der ganzen Erzählung darin gesucht (cf. Holtzmann: Handcommentar I, 1 S. 186 ff.); der Ritus des Brotbrechens dürfte jedenfalls daher stammen.

Es möchte naheliegen zu versuchen, den Ritus auf eine jüdische Sitte zurückzuführen; nach dem Angeführten dürfte es indes zweifelhaft sein, ob eine solche Herleitung gelingen wird. Es wird am nächsten liegen, zu konjicieren, dass sich das Brotbrechen von dem Abendmahlsritus abgesplittert hat, allmählich — aber schon sehr früh — bei allen Mahlzeiten der Christen üblich wurde, von jedem Hausvater in seinem Kreise vollzogen (ähnlich wie noch bei Clemens Alex. jede Hausgemeinde mit der Mahlzeit das Abendmahl verbindet), und endlich in den Kreis der gottesdienstlichen Riten gezogen wurde und als solcher bei den Agapen verblieb.

(c. XXXII § 168, cf. Tertullian), und dass der Bischof, wenn er anwesend war, Ansprachen zu halten pflegte (c. XXXIV § 177).

d. Beurteilung.

Es wird sich empfehlen, zum Schluss dieses Teiles in kurzen Strichen ein Bild des gottesdienstlichen Lebens, wie es in den C. H. vorausgesetzt wird, zu entwerfen.

Jeden Tag versammelt sich in früher Morgenstunde die ganze Gemeinde mit Klerikern und Lektoren. Alles, was die Gemeinde an erbaulichen Gaben besitzt, hat hier seinen Platz. Gebet, Psalmgesang, mit Gebet verbundene Lesung der Schriften bilden die regelmässigen Bestandteile dieses Gottesdienstes, der als Gebetsdienst bezeichnet wird; zuweilen wird auch eine Predigt gehalten. Die Katechumenen sind soeben von dem Diakon aus ihrem Unterricht entlassen worden; auch sie treten an den ihnen bestimmten Platz; keinem Heiden ist der Zugang verwehrt, wenn er in ernstlicher Absicht kommt.

Einen ganz anderen Charakter hat die Mysterienfeier. Am Abend des Herrntages, aber auch an andern Abenden — je nach Bestimmung des Bischofs — findet sich die Gemeinde in der Kirche ein. Aber nur die Gemeinde. Ungläubigen und Katechumenen ist der Zugang untersagt. Und von der Gemeinde auch nur die Reinen. Wer der Kirchenbusse verfallen ist, oder sich unziemlich in der Kirche benommen hat, ist ausgeschlossen. Auch die Wöchnerinnen dürfen vor ihrer Reïnigung nicht daran teilnehmen; aber der Bischof gedenkt ihrer im Gebet. Die Kleriker in festlichen weissen Gewändern; ebenso die Anagnosten. Von erhöhtem Platze aus wird die heilige Schrift verlesen; hat ein Lektor aufgehört, so löst ihn ein andrer ab, solange noch die Gemeinde zuströmt. Dann spricht der Bischof ein Sündenbekenntnis. Ein Diakon bringt Brot und Wein; der Bischof und die Presbyter legen ihre Hände darauf, und der Bischof spricht, mit der Gemeinde wechselnd, die Responsorien. Dann spricht er das eucharistische Gebet, die Gemeinde tritt an den Tisch heran, empfängt Brot und Wein mit den Worten: „Das ist der Leib Christi“, „das ist das Blut Christi“; der Empfänger sagt Amen. — Nun bringt jeder nach Vermögen seine Liebesgaben, freiwillige und die schuldigen Erstlinge, an Geld und Naturalien, zum Bischof. Dieser betet darüber und segnet den Geber; die Gemeinde spricht

dabei: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste". Zum Schluss werden die Gaben an die Armen verteilt.

Der Gottesdienst zerlegt sich leicht in einen einleitenden, einen eucharistischen und einen darbringenden Teil. Der erste umfasst die Lesung (bei Justin auch noch die Predigt) und die Exhomologese; der zweite das Abendmahl und sein Ritual; der dritte die Darbringung und Verteilung der Gaben. Der erste bringt das Wort, der zweite das Sakrament, der dritte die Liebe zur Darstellung. Aber dennoch ist dieser Gottesdienst in den C. H. wesentlich eine Mysterienfeier, die ihm seinen Namen und sein Gepräge giebt. Eine Predigt findet nicht statt; die Schriftlesung hat nur den Zweck, die Zeit hinzubringen, bis die Gemeinde sich vollzählig eingefunden hat. Das Mysterium aber ist mit Feierlichkeit und Pomp ausgestattet und mit einer Wolke von Aberglauben umhüllt. Der Bischof mit den Presbytern legt seine Hand auf die Eucharistie und spricht darüber vor dem Weihegebet die feierlichen Responsorien. Die Austeilung geschieht nicht mehr durch die Diakonen, sondern wo möglich durch den „summus sacerdos", in zweiter Linie durch einen Presbyter, nur bedingterweise durch einen Diakon. Die Eucharistie selbst ist das reine Opfer der Christenheit, von Reinen dargebracht und von Reinen wiederempfangen. Der Autor verschwendet kein Wort, um einzuprägen, dass das Opfer rein sei durch die Gesinnung des Herzens; und es ist ein schaler Ersatz, wenn er versichert: „bona autem opera omnibus vestimentis praestant" (c. XXXVII § 202). Aber die Gewänder des Klerus und der Anagnosten sollen rein sein und weiss, wie es die der Isispriester waren (cf. Réville-Krüger S. 55). Der Klerus hat darauf zu achten, dass der Wein nicht verunreinigt wird, etwa durch ein Insekt, das hineinfällt. Und die Dämonen lauern darauf, eine Brotkrume oder einen Weintropfen zu erhaschen; darum muss es die höchste Sorge aller sein, nichts auf die Erde fallen zu lassen [1]). Vor der Eucharistie darf der Gläubige nichts Profanes

1) Die Warnung wird vom Anfang des 3. Jahrhunderts an bis zum Missale Romanum fort und fort wiederholt; aber die charakteristische, dämonologische Begründung, die ihr offenbar zu Grunde liegt, findet sich nur hier und in der Ä. K.-O. (c. 60). Tertullian, de cor. 3 (Öhler I, 423): „calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur"; Origenes, hom. 13, 3 in Exod.: „nostis qui divinis mysteriis interesse consuestis,

geniessen; aber kein tötliches Gift schadet dem, der die Eucharistie vorher empfangen [1]). Dass kein Ungläubiger oder Büsser zugegen sein darf, ist naturgemäss; aber auch unreine Frauen vor ihrer Reinigung dürfen nicht daran teilnehmen [2]).

---

quomodo, quum suscipitis corpus domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid delibatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat"; Cyrill. Hieros., catech. mystag. V, § 18: *μεταλάμβανε προσέχων, μὴ παραπολέσῃς τι ἐκ τούτου αὐτοῦ· ὅπερ γὰρ ἐὰν ἀπολέσῃς, τούτῳ ὡς ἀπὸ οἰκείου δηλονότι ἐζημιώθης μέλους* (cf. auch V, § 21); Augustin, hom. 26 ex L.: „et ideo quanta sollicitudine observamus, quando nobis corpus Christi ministratur, ut nihil ex ipso de nostris manibus in terram cadat". — Für das Mittelalter cf. Gieseler: K. G. II, 2, 4. Aufl., S. 439 A. 10. — Missale Romanum: de defectibus in celebratione missarum occurrentibus X, 5. „Si musca, vel aranea, vel aliquid aliud ceciderit in calicem ante consecrationem, projiciat vinum in locum decentem, et aliud ponat in calice, misceat parum aquae, offerat ut supra, et prosequatur missam; si post consecrationem ceciderit musca aut aliquid ejusmodi, et fiat nausea sacerdoti, extrahat eam, et lavet cum vino; finita missa comburat et combustio ac lotio hujusmodi in sacrarium projiciatur. Si autem non fuerit ei nausea, nec ullum periculum timeat, sumat cum sanguine.

12. Si per negligentiam aliquid de sanguine Christi ceciderit, si quidem super terram, seu super tabulam, lingua lambatur, et locus ipse radatur quantum satis est, et abrasio comburatur; cinis vero in sacrarium recondatur etc. etc.

15. Si hostia consecrata, vel aliqua ejus particula dilabatur in terram, reverenter accipiatur, et locus, ubi cecidit, mundetur, et aliquantulum abradatur, et pulvis seu abrasio hujusmodi in sacrarium immittatur" etc. etc.

1) Den letzten Zusatz macht allerdings nur die Ä. K.-O. c. 58. — Es kann zweifelhaft sein, wie die Worte c. XXVIII § 205: „ne gustet aliquis fidelium quicquam, nisi antea de mysteriis sumserit, praesertim diebus jejunii" zu verstehen sind, ob von einem Fasten vor dem kirchlichen Genuss der Eucharistie, oder von einem regelmässigen, häuslichen Genuss der Eulogien d. h. der Stückchen des exorcistischen Brotes. Letzteres kennen wir aus Tertullian, ad ux. II, 5 (Öhler I, 690): „non sciet maritus quid secreto ante omnem cibum gustes? et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur?"; de orat. 19 (Reiff. u. Wiss. I, 192, 9 f.): „accepto corpore domini et reservato" und C. H. c. XX § 171; cf. übrigens Herzogs R. E². Bd. 4, S. 382 f., Artikel: Eulogie. Mir scheint aber ersteres näher zu liegen, da hier im Zusammenhang nur über die Abendmahlsfeier berichtet wird und der Genuss der Eulogien in keiner Weise der Eucharistie gleichgestellt wird.

2) Im Briefe des Dionys von Alex. an Basilides (Routh, rel. sacr. III², S. 230) wird als selbstverständlich vorausgesetzt, dass auch menstruierende

Und nicht nur am Abendmahl haftet dieser Aberglaube; er ist sogar auf die halbgottesdienstlichen Agapen übertragen. Es ist des Bischofs Sorge, dass von dem exorcistischen Brote, das am Anfang derselben gebrochen, verteilt und genossen wird, den Katechumenen Stückchen zugeschickt werden, damit sie durch dessen Genuss schon vor der Taufe in eine mystische Einigung mit der Kirche treten. Aus Tertullian (s. unten) wissen wir, dass diese „Eulogien" in jedem christlichen Haushalte zu finden waren und vor jeder Mahlzeit genossen wurden. Auch das Gebäude des Gottesdienstes ist dieser Heiligkeit, welche von dem Sakrament ausstrahlt, teilhaftig geworden. Es ist die „domus Dei", der „locus orationis in timore". Wer während des Gottesdienstes spricht, darf an dem Tage nicht an der Eucharistie teilnehmen. Eine gutbeleumdete Matrone ist als inspectrix eingesetzt, um auf würdevolles Benehmen der Frauen zu achten. Der Verfasser spricht es auch rund aus, dass der Besuch des Gottesdienstes für Kranke ein Mittel zur Heilung sei (c. XXI § 219); diesen sei deshalb besonders die tägliche Teilnahme an demselben zu empfehlen. Für eine Unsitte hält er es allerdings, dass man Schwerkranke für längere Zeit in der Kirche niederlegt (c. XXIV § 221), was aber demnach Sitte war, und offenbar in der Absicht auf Heilung geschah, wie denn auch die Heiden durch Schlafen in den Tempeln des Asklepios und der Hygieia Genesung suchten (Tacitus Ann. II, 47; Marc. Aurel. vit. c. 11; Uhlhorn: Liebesthätigkeit I, S. 693).

Das Bemerkenswerte aber ist, dass diese Anschauungen nicht etwa auf irgendwelche Theorien von Opfer und Priestertum gegründet werden. Als Opfer sind neben der Eucharistie im allgemeinen auch die Gaben der Gemeinde bezeichnet, aus denen diese genommen werden (c. XVII § 86), auch die Gebete des Bischofs (c. III § 16) und die Busse des Exkommunicierten (?c. XIV § 75). Der Priestertitel ist keineswegs die solenne Bezeichnung des höheren Klerikers; er kommt bei den weitläufigen Schilderungen der Ordinationen und der Gottesdienste nicht vor; es ist bezeichnend, dass der Bischof — und allein dieser — ausser bei der Krankenheilung (c. XXIV § 200) nur bei Empfang

---

Frauen weder am Abendmahl teilnehmen, noch überhaupt die Kirche betreten dürfen.

und Segnung der Erstlinge Priester genannt wird (c. XXXVI § 188). Die Theorien sind altchristlich, nur die Praxis ist heidnisch.

Dass es sich aber um volkstümliche Auschauungen handelt, die hier hinterher offiziell gebilligt werden, ist unzweifelhaft durch das Wesen der superstitiösen Gewohnheiten; es ist aber auch daraus zu erweisen, dass unser Autor, der doch so vieles zulässt, nicht an allen Punkten die Praxis sanktioniert. Bei seinen Lesern waren Bedenken aufgestiegen, ob nicht das eheliche Leben am Gebet hindere, wenigstens am Morgengebet. Dieselben Skrupel hegte Kaiser Alexander Severus (cf. Réville-Krüger S. 270). Der Verfasser setzt dagegen die eindringliche Versicherung, dass die Ehe nicht beflecke (c. XXVII § 242). Auch hält er es nicht für nötig, dass man ein Bad vor dem Gebet nehme (c. XXVII § 243), was seine Leser also ebenso wie die Tertullians (de orat. 13) zu thun pflegten. Dagegen empfiehlt er, vor jedem Beten die Hände zu waschen (c. XXVII § 241; c. XXV § 224). Von dem Niederlegen der Schwerkranken in der Kirche will er nichts wissen; er beschränkt das auf die Zeit des Gottesdienstes, verspricht freilich schon hierdurch den erwünschten Erfolg. Immerhin giebt er der heidnischen Sitte damit eine Wendung, die innerhalb des Christentums halbwegs erträglich ist, und die sich, wenn auch nicht rechtfertigen, so doch verteidigen lässt. Damit wird es auch als unwahrscheinlich gelten müssen, dass man das A. T. für diese Gebräuche verantwortlich zu machen hat, wenn sich auch einige derselben, wie die weisse Farbe der klerikalen Gewänder (Lev. 6, 10; cf. Koh. 9, 8; Mt. 17, 2; 28, 3; Apc. 7, 9) und die Unreinheit der Wöchnerinnen (Lev. 12, 2ff.), auf A. T.liche Verordnungen zurückführen liessen. Die ganze Masse dieser Gewohnheiten stammt nicht daher, und so wird das mosaische Gesetz, wenn überhaupt, nur nebensächlich hier zur Erklärung beigezogen werden dürfen.

Im ganzen ist das unverkennbar: auf der Bahn von der einfachen Gedächtnisfeier am Schluss der gemeinsamen Liebesmahlzeit bis zu dem sinnenfälligen rituellen Gepräge der zweiteiligen Messe[1]) behauptet die Schilderung der C. H. schon einen sehr

1) Aber zu der Ansicht, dass schon um 200 der Hauptgottesdienst sich in missa catechumenorum und m. fidelium geschieden hätte, kann man nur von einer vorgefassten Meinung über die „Arkandisziplin" kommen.

fortgeschrittenen Standpunkt; und der bewegende Faktor auf dieser Bahn ist ebensosehr ein ästhetisches Bedürfnis zur würdigen Ausstattung der Feier, als die fortschreitende Nachahmung der heidnischen Mysterien und die gedankenlose Übertragung des diesen anhaftenden krassesten Aberglaubens auf das Palladium der Kirche. Niemand hat dafür ein lebhafteres Gefühl gehabt als Tertullian, der doch selbst uns viel Material beibringt: „hujusmodi enim non religioni, sed superstitioni deputantur, affectata et coacta et curiosi potius quam rationalis officii, certe vel eo coercenda, quod gentilibus adaequent“ (de orat. 15; Reiff. u. Wiss. I, 189, 18 ff.).

Und so entstand die altchristliche Liturgie. Superstitiöse Wertschätzung und feierliche rituelle Ausstattung bedingen sich gegenseitig; es ist unmöglich, bei dem Bilde, welches wir in den C. H. erhalten, eins vom andern zu trennen.

In kleineren Kreisen finden die Agapen statt, je wie sich eine Anzahl Christen dazu zusammenfindet. Sie haben einen gemischten Charakter. Einerseits sind es gewöhnliche gemeinsame Abendmahlzeiten, die nur dadurch ein christliches Gepräge haben, dass sich alle mässig und ruhig benehmen, und dass häufig ein Begüterter einen Kreis von Armen und Witwen dazu einlädt. Andrerseits aber wird zu Anfang jeder Agape ein feierlicher Ritus vollzogen. Der Vorsitzende nimmt ein Brot, spricht ein Segensgebet über die Anwesenden und bekreuzt das Brot; darauf bricht er es und teilt es aus. Alle nehmen dasselbe stehend entgegen; ein Teil wird aufbewahrt, von den Anwesenden mitgenommen und den Katechumenen zugeschickt. Der Brauch ist ein Rudiment aus alter Zeit, als man noch das Abendmahl gemäss seiner Einsetzung am Schluss einer gemeinsamen Mahlzeit zu feiern pflegte. Längst ist die patriarchalische Verbindung gesprengt; das Abendmahl ist schon eine pomphafte, superstitiöse Mysterienfeier. Aber man hat ein Stück, das Brotbrechen, davon abgelöst; der eucharistische Ritus war allgemeine christliche Haussitte geworden und dann bei den Agapen als feierlicher Eingangsakt verblieben, so unzertrennlich mit ihnen verbunden, dass auch bei den Totenmahlen die Eucharistie selbst den Ritus nicht aufhebt. Zuweilen sind Kleriker bei der Agape anwesend; regel-

mässig am Sonntag und bei den Gedächtnismahlen. Der Bischof pflegt dann Ansprachen zu halten; Psalmgesang beschliesst das Mahl [1]).

---

1) Wenn es überhaupt möglich ist, aus den gelegentlichen, weit verstreuten und auch zeitlich weit auseinander liegenden Notizen Tertullians einen Abriss der in seinem Bereiche üblichen Gottesdienste zu rekonstruieren, so wird sich folgendes ergeben. Auch er scheint (ausser den Agapen) zwei kultische Gemeindefeiern zu kennen, deren eine durch das Abendmahl, deren zweite durch die Predigt charakterisiert war. De cult. fem. II, 11 (Öhler I, 731) werden beide scharf unterschieden: „vobis autem nulla procedendi causa non tetrica. Aut imbecillus aliqui ex fratribus visitatur, aut sacrificium offertur, aut Dei sermo administratur". Es ist Willkür, wenn H. A. Köstlin S. 45 dies als Beweis für die Zweiteiligkeit des Gottesdienstes jener Zeit anführt. Vielleicht ist diese doppelte Feier auch apol. 7 (Öhler I, 137) angedeutet: „cotidie obsidemur, cotidie prodimur, in ipsis plurimum coetibus et congregationibus nostris opprimimur". Der Abendmahlsgottesdienst fand morgens in der Frühe statt; de cor. 3 (Öhler I, 421 f.): „eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus — — sumimus". Aus dem etiam zu schliessen, dass ausserdem ein abendliches Herrnmahl üblich gewesen sei, wird kaum gestattet sein. Darüber, dass das Abendmahl nicht nur Sonntags, sondern auch in der Woche statthatte, s. S. 184. — Eine Beschreibung des Predigtgottesdienstes haben wir de anima 9 (Reiff. u. Wiss. I, 310, 24 ff.): „jam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset". Es ist da von einer montanistischen Prophetin die Rede, die aus den einzelnen Akten des Gottesdienstes Material zu ihren Weissagungen zu entnehmen pflegte. Wäre dies ein Abendmahlsgottesdienst gewesen, so wäre eine Nichterwähnung der Eucharistie kaum erklärbar. So aber entspricht diese montanistische Feier durchaus jener charismatischen Versammlung des ersten Korintherbriefes.

VII. Kapitel.

Zeit, Ort, Autor.

Die Aufgabe, unsre Kirchenordnung nach Zeit, Ort und Verfasser zu bestimmen, ist anscheinend eine leichte. Sie trägt ja in Über- und Unterschrift den Namen des Römischen Hippolyt als Verfasser, über dessen Leben wir nach Entdeckung der ‚Refutatio omnium haeresium' feste Daten besitzen. Wenn wir also dieser Tradition Glauben schenken dürfen, könnten wir hier unsre Position nehmen, aus dem reichhaltigen Stoff der C. H. einige leicht zu erhebende argumenta antiquitatis zusammenlesen, vielleicht noch einige Bedenken, die sich dagegen erheben könnten, beseitigen, und dann getrost einer Widerlegung unsrer Ansicht entgegensehen. Diese billige Mühe hat sich von Haneberg gemacht (S. 11—26); wir können uns damit aber nicht begnügen.

Der Kopf der C. H. lautet: „In nomine patris et filii et spiritus sancti, Dei unici. Hi sunt canones ecclesiae et praecepta, quae scripsit Hippolytus, princeps episcoporum Romanorum secundum mandata apostolorum, ex parte spiritus sancti, qui loquebatur per eum. Sunt autem hi canones numero triginta octo. In pace a domino. Amen"[1]. Und die Nachschrift heisst: „Ad finem perducti sunt canones sancti patriarchae Hippolyti, primi patriarcharum urbis magnae Romae, quos composuit. Numerus autem eorum est triginta octo canones.

1) Rieu, catal. mss. orient. Mus. Brit. II S. 24: „Hi sunt canones ecclesiae et praecepta, quae scripsit Abulides (Hippolytus), archiepiscopus Romae, quasi mandata apostolorum, e spiritu sancto, qui locutus est per eum. Numerus eorum est triginta octo canones".

Deus nos adjuvet, ut illos opere consequamur. Lausque sit Deo semper, perenniter in aeternum"[1]).

Das Nachwort wird nun schwerlich selbständige Geltung beanspruchen können. Es erscheint als die müssige Bemerkung eines späten Schreibers oder Übersetzers. Von Wert und Interesse ist nur die Überschrift. Aber Vertrauen verdient auch sie nicht. Dass sie in dieser Gestalt aus dem 3. Jahrhundert stamme, wird niemand behaupten wollen. Der „oberste der Römischen Bischöfe" (d. h. der Patriarch von Rom) ist ein Unding für jene Zeit, auch die behauptete Inspiration der Schrift durch den heiligen Geist muss Bedenken erregen. Die Zählung nach 38 canones setzt nicht nur die grosse Masse der zahlreichen Interpolationen, sondern auch die jetzige Unordnung der canones voraus. Von Wichtigkeit können für uns nur die zwei positiven Angaben sein, der Titel: canones ecclesiae et praecepta, und der Verfasser: Hippolytus, princeps episcoporum Romanorum. Gegen die mögliche Echtheit der ersteren werden sich kaum gegründete Einwendungen machen lassen; desto mehr gegen die zweite Notiz. Man kann die Glaubwürdigkeit derselben nicht etwa damit verteidigen, dass hier eine K.-O., deren Geschichte, soweit bemerkbar, lediglich in Ägypten verläuft, sich auf einen Römer als Verfasser berufe; noch weniger damit, dass hier eine richtige Erinnerung an den kirchlichen Rang des Hippolyt vorliege, der uns erst neuerdings durch die Refut. bekannt geworden wäre. Ebenso führen sich die Const. Apost. auf den Römischen Clemens zurück. In dieser Tradition, vermöge deren der Orient sein Kirchenrecht von Römischen Bischöfen erhalten haben will, ist ein treffender Ausdruck zu finden für die Morgengabe, welche Rom der altkatholischen Kirche dargebracht hat: die festen Ordnungen der kirchlichen Verfassung; aber als historische Notizen sind diese Angaben anscheinend wertlos. Dazu ist gerade das Gedächtnis des Römischen Hippolyt im Orient nie untergegangen. Während der Westen vom 4. Jhdt. an von seiner Persönlichkeit nichts mehr weiss, als dass er Presbyter in Rom und Märtyrer ge-

1) cf. Rieu, a. a. O.: „Finiti sunt canones sancti patriarchae Abulidis, primi patriarcharum urbis maximae Romae, quos constituit. Numerus eorum est triginta octo canones".

wesen sei, und nur in jener Notiz der Damasischen Ehreninschrift, die auch Prudentius las und besang, dass Hippolyt einst Anhänger Novatians gewesen, eine Erinnerung an seine kirchliche Stellung in Rom dämmert, bezeichnet ihn der Orient seit der zweiten Hälfte des 4. Jhdts. ständig [1]) — wie die C. H. — als „Patriarchen von Rom", seine Schriften wurden fleissig gelesen und häufig citiert, er ist einer der bekanntesten „Lehrer der Kirche", der *γλυκύτατος καὶ εὐνούστατος, ὁ τῆς εὐσεβείας μάρτυς*, der *γνώριμος τῶν ἀποστόλων* (cf. Döllinger S. 91—96; Overbeck, Quaest. Hippolyt. specimen 1864 S. 12—42).

Unter diesen Umständen müssen wir die so übel überlieferte Autorschaft des Hippolyt mit mistrauischen Augen ansehen. Die Menge der offenbar spätesten Bestandteile der Überschrift lässt auch den Namen des Verfassers als verdächtig erscheinen. Wir haben kein Recht, aus diesem Schutthaufen den Namen des Hippolyt als Goldkorn herauszulesen. Wenn im Orient eine namenlose K.-O. umlief, schrieb man sie vielleicht am ersten dem „Patriarchen Hippolyt" zu. Unter seinem Namen kursieren auch in der That eine verhältnismässig grosse Anzahl von unechten Schriften [2]). Wir müssen also notgedrungen die C. H. zunächst betrachten, als wären sie namenlos überliefert. Die

---

1) Zuerst Apollinaris von Laodicea († 390); de Lagarde, Hippol. S. 171, n. 72. cf. Neumann, der röm. Staat u. die allgem. Kirche I, S. 258.

2) Dazu gehören:

1. Die Schrift *κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως* (de Lagarde S. 57—63), cf. Döllinger S. 318 ff. Caspari III, 407 A. 235.

2. Die *ὑπόθεσις διηγήσεως εἰς τοὺς ψαλμούς* (de Lag. S. 187—194), cf. Overbeck S. 6 f.

3. Der *λόγος περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου καὶ εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ* (de Lag. S. 92—123), cf. de Lagarde, Proverbien S. 72 Anm. 1.

4. Die Homilie *εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* (de Lag. S. 36—43; grösstenteils syrisch in dem cod. syr. 12 165 des Brit. Mus.), cf. Caspari S. 382 f.

5. *περὶ τῶν μαθητῶν τοῦ κυρίου, ὅπου ἕκαστος αὐτῶν ἐκήρυξε τὸ εὐαγγέλιον τοῦ χριστοῦ καὶ ἐτελειώθη* (Fabric. I, app. S. 30 f., eine andre Recension bei de Lagarde, Const. Apost. S. 282 ff.). Dort ist die K.-G. des Eusebius ausgeschrieben.

Und wer weiss, wie viele von den Fragmenten Hippolyts noch ausserdem seinen Namen mit Unrecht führen? Bei einem grossen Teil derselben müssen wir bis jetzt die Hippolyteische Herkunft auf Treu und Glauben hinnehmen.

Tradition, welche auf Hippolyt führt, kann nur dann Wert erhalten, wenn sie durch andere, gewichtige Gründe unterstützt wird. Zunächst müssen wir uns an die Daten halten, welche der Inhalt der C. H. an die Hand giebt.

Doch ist dabei eine Rücksichtnahme auf den Zustand geboten, in dem die C. H. uns vorliegen. Sie haben eine dreifache Übersetzung durchmachen müssen, aus dem Griechischen ins Koptische, aus dem Koptischen ins Arabische, aus dem Arabischen ins Lateinische. Wir haben sie ferner aus einem Wust von Überarbeitungen und Zusätzen herausschälen müssen, die zum Teil so weitgehend waren, dass wir den ursprünglichen Wortlaut nur vermuten konnten. Dieser Thatbestand wird zwar einigermassen gebessert dadurch, dass wir eine Bearbeitung in der Ä. K.-O. besitzen; aber auch diese haben wir nur durch eine Kette von Übersetzungen, wenngleich sie von Interpolationen verschont geblieben zu sein scheint. Immerhin sind wir imstande, durch Vergleichung beide einigermassen zu kontrollieren. Bei diesem Zustande wird es erste Pflicht sein, allen solchen Beweisen ein möglichst geringes Gewicht beizulegen, die sich auf einzelne Worte und Ausdrücke stützen, zumal wenn diese in der Ä. K.-O. nicht erhalten sind. Das trifft hier besonders den dogmatischen Standpunkt des Verfassers. Wir haben in c. I § 1 ff. ein kurzes Glaubensbekenntnis, vom Autor im Namen einer Mehrheit aufgestellt, um Andersgläubige von der Kirche auszuschliessen; in c. XIX § 124—131 ein Symbol; kurze dogmatische Äusserungen in c. XX § 156 und c. XXII § 196. Würde bei guter Überlieferung ein Hauptgewicht auf diese Stellen zu legen sein, so müssen wir so auf jeden Beitrag für unsre Fragen aus diesen Quellen verzichten. Denn c. I § 1—6 ist in der Ä. K.-O. nicht bearbeitet, ebenso wenig die kurzen Äusserungen c. XX § 156 und c. XXII § 196; ein Symbol findet sich zwar dort auch an derselben Stelle, aber in ganz neuer Form; und das Symbol ist wohl die wenigst geeignete Basis für eine sichere Beweisführung. Denn die C. H. sind noch später lange Zeit praktisch gebraucht worden — das zeigen die Interpolationen —, und darunter wird das Symbol am meisten zu leiden gehabt haben [1]).

1) Eine Analyse des Symbols bestätigt diese Vermutung. Es ist durchsetzt von späteren Zusätzen und entstellt durch eigentümliche Auslassungen.

Wir werden uns also auf das anderweitige Material zu beschränken haben: auf die allgemeinen Zustände der Kirche, der Verfassung und des Kultus, in welche unsre Schrift eingezeichnet ist; auf die Anschauungen, die der Verfasser über die Fragen der Zeit, das Verhältnis der Kirche zum Staat, zu andern Religionen zur Schau trägt. Einiges Material hat uns die Darstellung der Verfassung und des Kultus geliefert. Das Bild, welches wir dort erhalten haben, ist bei weitem nicht so abhängig von den Textfragen; es legitimiert sich durch sich selber, durch seine organische, in sich zusammenstimmende Einheit.

An diesem Punkte versagt auch die Parallele der Ä. K.-O.; denn das Symbol dort scheint nicht eine Bearbeitung des der C. H. zu sein. Immerhin lässt sich erweisen, dass die Grundlage dieses Symbols alt sein muss, und dass nicht etwa bei einer der Redaktionen ein fertiges Symbol an seine Stelle gerückt wurde. Mit den Symbolen der koptischen Kirche, sowohl mit dem kurzen Taufsymbol (cf. Caspari Bd. II, S. 12 u. A. 48), wie mit dem Messsymbol, dem Nic.-Const. (cf. a. a. O. I, S. 106) hat es nichts gemein. Sein Gebrauch, wie seine daraus resultierende Umarbeitung stammt aus früherer Zeit. Dahin gehören einige spezifisch orientalische Zusätze, die sich so eigentümlich in dem wortarmen Bekenntnis ausnehmen, nämlich 1) das dritte Glied des zweiten Artikels: „qui venit ad salvandum genus humanum", denn diese Einleitung über das Kommen Christi auf Erden findet sich in allen orientalischen Symbolen (cf. a. a. O. III, S. 47 u. A. 81); singulär ist nur die unlogische Stellung nach der Geburt aus Maria. 2) Das „pro nobis" nach „crucifixus est", das ebenfalls häufig in den orientalischen Bekenntnissen des 4. Jahrhunderts ist (cf. a. a. O. A. 80); und es wird auf die gleiche Quelle, nicht auf den ursprünglichen Bestand der C. H. zurückzuführen sein, wenn die Ä. K.-O. denselben Zusatz hat. 3) Das *παράκλητον* im dritten Artikel. Nicht das Vorkommen dieser Zusätze kann befremden, eher der Umstand, dass es so wenige sind, da eine Reihe andrer orientalischer Charakteristika fehlen. So der Zusatz „unum" beim ersten und zweiten Artikel (cf. a. a. O. S. 50 A. 88) und das Bekenntnis zu Gott, als dem Schöpfer aller Dinge (cf. a. a. O. S. 52 f. u. A. 91; S. 56 f.), die im Orient durchgehend sind. In diesen wie andern Punkten stimmt das Symbol mit den einfachen Symbolen des Abendlandes, und daraus ergiebt sich wieder, dass als Masstab seiner Beurteilung das altrömische Symbol anzuwenden ist, was schon durch die erwiesene (vermöge der Linie C. H. — Ä. K.-O. — Const. Apost.) Abfassung im 3. Jahrhundert nahegelegt ist. Wenn wir nun dieses zum Vergleich herbeiziehen, so frappiert das Wegfallen einiger Glieder; 1) im zweiten Artikel des *μονογενῆ* und *τὸν κύριον ἡμῶν*, und 2) im dritten Artikel aller Zusätze zu dem *πνεῦμα ἅγιον*. Das wird sich kaum durch abendländische Parallelen erklären lassen, wo in der That das Fehlen einiger, und auch gerade dieser

Für die äussere Lage der Kirche ist vor allem beachtenswert, dass Martyrien im Gesichtskreise des Verfassers liegen. Zwar ist dafür nicht die Bestimmung c. XIX § 101, über die „Bluttaufe“ anzuführen, wonach die Wirkung des Martyriums der der Taufe gleichkomme. Das ist ein leerer kirchenrechtlicher Satz, der sich von Melito an (cf. Routh, Rel. sacr. I², S. 124 IV) durch die ganze kirchenrechtliche Literatur bis in das corpus juris canonici verfolgen lässt. Aber die Bestimmungen c. VI § 43—47 gehören hierher. Wer um Christi willen irgendwie bestraft wird, ist dadurch ipso facto Presbyter; wer, ohne bestraft zu werden, Konfessor geworden ist, wird zum Presbyter ordiniert; im ersteren Falle kann selbst ein Sklave ins Presbyterium kommen, nur dass er ordiniert wird, jedoch ohne Herabrufung des Geistes im Gebet, denn den Geist hat er schon im Martyrium erhalten. Aus der Spezialisierung dieser Bestimmungen geht hervor, dass hier nicht etwa bloss die gedachte Möglichkeit, sondern der praktische Fall ins Auge gefasst wird;

---

im zweiten Artikel nachzuweisen ist (cf. a. a. O. III, S. 62 f.), sondern es wird der Nachlässigkeit der Überlieferung schuld zu geben sein. Auch andre Singularitäten, wie die aktive Fassung des zweiten Gliedes des zweiten Artikels: „quem peperit Maria virgo ex spiritu sancto“, und die Stellung „Pilati Pontii“ (das übrigens auch bei Makrizius: Historia Coptorum Christianororum, herausgeg. u. übers. von Wetzer 1828 S. 9) wird man auf sich beruhen lassen müssen. Das Fehlen des ταφέντα im zweiten Artikel dagegen könnte möglicherweise ursprünglich sein (cf. die Ä. K.-O. und Patres apost. ed. v. Gebhardt, Harnack, Zahn I, 2 S. 138; auch Bornemann: Taufsymbol Justins, Ztschr. f. K.-G. III, 1879, S. 23 f.). Ein näheres Eingehen hierauf wird kaum fruchtbringend sein. — Dass der Zusatz zum dritten Artikel „procedentem a patre filioque“ nicht ursprünglich ist, bedarf trotz Hanebergs Freude über diese alte Bezeugung der abendländischen Lehre unter Einsichtigen keines Beweises. Es kann erst der koptischen oder gar arabischen Geschichte der C. H. entstammen. — Caspari und Hahn berücksichtigen dies Symbol nicht. — Die dogmatischen Äusserungen c. XX § 156: „qui huic adversatur neque morbo neque infortunio vel necessitate excusatus, extra canonem versatur Deoque ipsi adversatur, qui pro nobis jejunavit“ und c. XXII § 196: „norunt, dominum universi impassibilem pro nobis passum esse eo tempore“ klingen geradezu patripassianisch. Aber es ist zu bemerken, dass die Ä. K.-O. beide Sätze nicht kennt, und dass in dem ersten nach der Übersetzung Bunsens (cf. die Anm. zu der Stelle) das „qui pro nobis jejunavit“ fehlt, und dass endlich der in § 196 unmittelbar folgende Passus sicher unecht ist, und so wohl diese Worte auch mit sich zieht.

dem Verfasser ist das Martyrium ein wesentlicher Faktor für seine Kirchenverfassung. Diese Erkenntnis wird allerdings eingeschränkt durch c. XIX § 144. 145. Wir sahen, dass darnach die Zahl der Presbyter dieser Gemeinde nur sehr klein gewesen sein kann; denn es wird dort der Fall gesetzt, dass nicht mehr als zwei vorhanden sind. Wenn wir uns aber erinnern, dass die Martyrien nicht einmal die einzige Quelle für das Presbyterium sind, dass vielmehr auch jeder mit dem Charisma der Krankenheilung Ausgestattete Presbyter werden soll, so ist zu schliessen, dass die Zahl der Märtyrer und Konfessoren nur eine sehr geringe gewesen sein kann, dass also die Martyrien zu den Seltenheiten gehörten.

Noch ein anderes Moment bestätigt dies. Solange es in der christlichen Kirche Märtyrer gegeben hat, solange hat es auch Renegaten gegeben; und es scheint, als wenn zu allen Zeiten die Zahl der lapsi die der coronati überstiegen hätte (cf. Harnack, Artikel „lapsi" Herzogs RE[2] Bd. 8 S. 420 f.). Alle die überschwenglichen Belohnungen, welche Christus und nach ihm die Kirche dem guten Kämpfer verhiess, alle die Strafen schwerster Art, welche die Kirche dem Feigen androhte, sind nicht imstande gewesen, die Schaar der Schwachherzigen verschwinden zu machen. Bei der ersten grossen Verfolgung nach der langen Friedenszeit in der ersten Hälfte des 3. Jhdts. wurde die Frage nach der Behandlung der Gefallenen eine der brennendsten, und notgedrungen milderte man die alte Strenge der Kirchenzucht. Jede Kirchenordnung also, die in Zeiten der Verfolgung verfasst ist, muss auch zu dieser Schattenseite der Martyrien Stellung nehmen. Anders die C. H. Sie sehen in den Martyrien nur helles Licht; die höchsten Gnadengaben fliessen der Kirche hierdurch zu; und sie kann nicht genug thun, dies kostbare Material in hinreichender Weise zu verwerten. Unter den zahlreichen disziplinaren Bestimmungen wird eine Strafe für den Abfall nicht erwähnt. So schreibt aber kein Praktiker, dem die tägliche Erfahrung es vor Augen rückt, wie die bittere Not gerade die Nachtseiten der Menschennatur hervortreten lässt; so schreibt ein Theoretiker, dem die Not vergangener Zeiten im goldigen Glanze der Erinnerung vor Augen steht, und der sie für seine friedliche Zeit deshalb ersehnt.

So scheint denn die Beobachtung, dass der Verfasser nicht

in Zeiten grösserer Verfolgungen schrieb, weit sicherer zu sein, als die, dass in seiner Zeit überhaupt Martyrien stattgefunden haben. Auch auf c. XII § 69. 70 ist noch zu verweisen. Der christliche Elementarlehrer wird hier aufgefordert, täglich vor seinen heidnischen Schülern zu sprechen: „non est Deus, nisi pater et filius et spiritus sanctus“, und es wird ihm nahegelegt, heimlich dort das Symbol zu lehren. Das müssen wahrlich duldsame Zeiten gewesen sein, in denen eine K.-O. an den Lehrer solche Anforderungen stellen konnte!

Der praktische Gewinn aus dieser Sachlage ist freilich gering. Ausgeschlossen sind nur die Zeiten Marc Aurels und andrerseits die des Decius und seiner Nachfolger. Zwischen beiden war im allgemeinen eine Friedenszeit, hie und da durch vereinzelte Martyrien unterbrochen. Man kann vielleicht noch sagen, dass die Sachlage auf die Zeiten Caracallas, Elagabals und Alexanders besser passt, als auf die des Severus, der 202 ein Reskript gegen die Christen erliess, das eine Verfolgung in Afrika und Ägypten zur Folge hatte.

Weiter führt uns die Verfassungsgeschichte. Wir können dadurch, dass wir unsre Verfassung in das sonst Bekannte einreihen, folgende Momente zur Datierung erheben.

1) Der Klerus besteht aus Bischof, Presbytern und Diakonen; daneben stehen Lektoren, Witwen und Jungfrauen in einem Ehrenrang in der Gemeinde, erstère deswegen, weil sie Aspiranten zum Diakonat sind. Die Stellen, in denen der Subdiakon vorkommt, sind Interpolationen oder Schreibfehler; andere ordines minores sind nicht vorhanden. Das ist aber der Zustand der Verfassung zur Zeit Tertullians (cf. Harnack, Texte und Unters. II, 5 S. 66). Die ordines minores müssen in Rom kurz nach 236 geschaffen sein (cf. a. a. O. S. 97 A. 88), sich aber sehr bald auch in den westlichen Provinzen eingebürgert haben; Cyprian kennt sie schon sämtlich. Unter der Voraussetzung occidentalischen Ursprungs würde sich also hier die Entstehung innerhalb des ersten Drittels des 3. Jhdts. ergeben.

2) Der Verfasser ist sichtlich bemüht, durch allerlei Ehrenvorrechte die Stufenfolge Bischof—Presbyter—Diakon einzuprägen. Aus seinen Bemühungen ist deutlich, dass diese Reihenfolge noch nicht so festgewurzelt ist, und ältere Zustände blicken hie und da durch. Noch findet sich der Satz, dass der Pres-

byter dem Bischof völlig gleichstehe, ausser dass er nicht auf der Cathedra sitzen und nicht ordinieren dürfe (ähnlich allerdings noch Hieronymus und Chrysostomus a. a. O.), obwohl der Thatbestand die Behauptung stark einschränkt. Aber noch ist die Ordination des Presbyters dieselbe wie die des Bischofs. Auch die Superiorität des Presbyters über dem Diakon ist noch keineswegs durchgeführt. Man erkennt leicht, dass Presbyterat und Diakonat im Grunde inkommensurable Grössen sind. Dies letztere Moment ist zwar für die Datierung nicht verwertbar; die rivalisierenden Bestrebungen der Diakonen haben im Westen das 3. Jhdt. überdauert (cf. Hatch-Harnack I, S. 250). Aber das konstatierte Verhältnis von Bischof und Presbyter ist eine Antiquität; darin spricht sich der ältere Zustand, dass der Bischof primus inter pares des Presbyteriums ist, aus, während dieser doch im übrigen hier schon als der lebendige Mittelpunkt aller Lebensäusserungen der Gemeinde erscheint. Das macht es ratsam, die C. H. eher in die erste, als in die zweite Hälfte des 3. Jhdts. zu verlegen.

3) Von besonderer Wichtigkeit ist der „enthusiastische“ Zug, der unsrer K.-O. anhaftet. In alten Zeiten nahmen in der Kirche die charismatisch Begabten die höchsten Ehrenstellen ein; und auch als die Charismen aufzuhören begannen, wurden die noch vorhandenen Gaben aufs höchste geehrt. Daneben stehen die Konfessoren in Ansehen, und ihr Selbstbewusstsein, das sich aus dem allgemeinen Ansehen herleitete, hat dem Klerus, der geordneten Verwaltung der Gemeinde, oft viel zu schaffen gemacht. Unsre K.-O. hat nun darin ihre Bedeutung, dass sie alle charismatisch begnadeten Personen, sowie alle Konfessoren in den Bereich des Klerus zieht. Auf diese Weise sucht sie einen Ausgleich zwischen dem Amt und der ausseramtlichen Autorität einzelner Gemeindeglieder herzustellen. Ihrer Auffassung nach ist eben die religiöse Wirksamkeit der Kleriker der wichtigste Teil ihrer amtlichen Funktionen. Der Bischof ist der höchste Exorcist der Gemeinde; er verrichtet als summus sacerdos Krankenheilungen; ebenso der Presbyter; der Diakon ist der Katechet, und die Exorcisation wird als die wesentliche Befugnis bei seiner Ordination hervorgehoben. Ebendeswegen sollen auch alle, die eine solche Heilungsgabe von Gott erhalten haben, Presbyter werden; ebenso alle Märtyrer, in deren Leiden

um Christi willen sich der Geist Gottes gezeigt hat; ihr Anrecht erstreckt sich teilweise sogar auf die Konfessoren.

Wir haben aber gerade aus den ersten Jahrzehnten des 3. Jhdts. eine Reihe von Beispielen, die uns beweisen, dass damals die Autorität der Konfessoren nach ihrer Aufnahme in den Klerus hin tendierte.

a) Wenn Tertullian von Valentin (adv. Valent. 4 Öhler II, 385) sagt: „Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. Sed alium ex martyrii praerogativa loci potitum indignatus de ecclesia authenticae regulae abrupit“ — so kann das bei der Länge der zeitlichen Entfernung zwischen Valentin und Tertullian gewiss weniger für den Thatbestand, als für die Auffassung Tertullians beweisen. Aber für letztere ist sie höchst instruktiv. Valentin eignete sich durch seine Beanlagung vorzüglich zum Bischof, aber trotzdem wird ihm ein Märtyrer vorgezogen.

b) Zur Zeit des Zephyrin wurde der Konfessor Natalius durch ein Gehalt von monatlich 150 Denaren von Asklepiodot und dem Wechsler Theodot bewogen, Bischof der adoptianischen Partei in Rom zu werden. Die so ernsthaft von dem Anonymus (Eus. h. e. V, 28, 11 f.) berichtete, und darum so lächerliche Geschichte von den nächtlichen Gesichten und den heiligen Engeln, welche den Natalius schliesslich durch Schläge bewegen, sich reuig dem Zephyrin zu Füssen zu werfen, beweist zur Genüge, dass auch er lediglich durch sein Martyrium zu einer Bischofstelle berechtigt war.

c) Ferner ist auf die Geschichte des Kallist zu verweisen, wie sie uns Hippolyt (Refut. IX, 12) erzählt. Denn in dem bewegten Leben dieses Mannes bildet das Martyrium den Wendepunkt; das ganze Interesse des Erzählers ist darauf gerichtet, zu zeigen, in welcher Zwangslage sich Kallist befand, als er sich das Martyrium erwählte, um dieses und damit die ganze Persönlichkeit in schlechtes Licht zu stellen. Es ist bezeichnend, dass er die Schilderung der „Häresie“ der „*Καλλιστιανοί*“ mit den Worten beginnt (452, 93 f.): *οὗτος ἐμαρτύρησεν ἐπὶ Φουσκιανοῦ ἐπάρχου ὄντος Ῥώμης· ὁ δὲ τρόπος τῆς αὐτοῦ μαρτυρίας τοιόσδε ἦν.* — Kallist war in seinem Wechslergeschäft bankerott geworden, hatte Kapital und Depositen verloren; auf seiner Flucht war er aufgehalten, sein Selbstmordversuch war

vereitelt worden. Aus der Tretmühle, wohin ihn sein Herr zur Strafe geschickt, war er entlassen, weil er vorgab, noch Gelder ausstehen zu haben. Den Beweis für die Wahrheit dieser Aussage konnte er nicht liefern — da geht er an einem Sabbath in die Synagoge und stört den Gottesdienst, indem er sich laut als Christ bekennt; *τέχνην θανάτου ἐπενόησεν* (454, 27 f.). Von den Juden wird er vor den Präfekten geschleppt und angeklagt wegen Störung des Gottesdienstes und seines christlichen Bekenntnisses. Sein Herr eilt herzu und sucht seine Verurteilung als Christ zu hindern, indem er behauptet, Kallist sei kein Christ. Den Juden wird mehr geglaubt, und so wird Kallist zur Deportation nach Sardinien verurteilt.[1]) Durch Durchstecherei kommt er von dort los, er kommt wieder nach Rom; und nun ist die ganze Scene verändert. Von dem Kapital, das er seinem Herrn schuldet, von den Geldern, welche andere Christen und auch Witwen ihm anvertraut hatten, ist nicht mehr die Rede. Der Bischof Victor ist über die Art seiner Befreiung zwar sehr erzürnt, aber statt ihn vor dem Presbyterium zur Verantwortung zu ziehen, schickt er ihn nach Antium, weil er ihn in Rom fürchtet, setzt ihm aber eine monatliche Rente aus. Von da an geht es denn schnell mit ihm aufwärts. Nach Victors Tode wird er Zephyrins rechte Hand, wahrscheinlich Diakon und Aufseher des Cömeteriums, nach dessen Tode selbst Bischof. Man sieht, der Sklave Kallist hat im Martyrium sein Glück gemacht; vorher ein bankerotter Schwindler, gleich darauf erscheint die Gemeinde als sein Schuldner.

Man würde am leichtesten diese in mancher Beziehung dunkle Geschichte erklären können, wenn man annähme, der c. VI § 46. 47 unsrer K.-O. wäre schon damals gültig gewesen, sodass Victor nach Kallists Rückkehr gesetzlich verpflichtet ge-

---

1) Diese Auffassung glaube ich auch gegen Neumann aufrecht erhalten zu müssen, der a. a. O. S. 89 f. zu beweisen sucht, dass Kallist nicht als Christ, sondern wegen Störung des jüdischen Gottesdienstes verurteilt wurde. Die Römische Gemeinde und vor allem auch Hippolyt hat Kallist für einen um des Glaubens willen Verurteilten gehalten. Auch Bischof Victor braucht ihm seinen Charakter als Märtyrer nicht abgesprochen zu haben, wenn er ihn nicht auf die der Marcia eingereichte Liste setzte. Dass er *τὰ ὑπ' αὐτοῦ τετολμημένα*, d. h. sein Vorleben, kannte, und andrerseits seine Rabulistereien fürchtete, genügt vollständig zur Erklärung seines Thuns.

wesen wäre, ihn zum Presbyter zu ordinieren; und dass er, um sich dieser Verpflichtung zu entziehen, ihn nach Antium geschickt, um ihn abzufinden, ihm das Gehalt ausgesetzt hätte. Um dies behaupten zu können, fehlt es freilich an Anzeichen von genügender Bestimmtheit. Aber das wenigstens ist aus der Lebensgeschichte Kallists deutlich, dass schon zu Victors Zeiten der sicherste Weg zum Klerus der des Martyriums war, und dass dieser Weg selbst für Männer mit anrüchiger Vergangenheit zum Ziele führte.

d) Vielgenannt im Cyprianischen Briefwechsel ist der Konfessor und Presbyter Maximus, der sich in Rom zu Novatian schlug, dann aber zu Cornelius zurückkehrte, und von diesem in seiner Presbyterstelle belassen wurde (cf. Eus. h. e. VI, 43, 6).

e) Dieselbe Rolle spielte der Presbyter und Konfessor Moses in Rom (cf. Cypr. ep. 55, 5; Eus. h. e. VI, 43, 20).

f. Asklepiades, der spätere Bischof von Antiochien, war in der Verfolgung des Severus Bekenner geworden (Eus. h. e. VI, 11, 4).

g) Alexander, später Bischof von Jerusalem, hatte zur selben Zeit Gefängnis erduldet (Eus. VI, 8, 7).

h) Wir haben aber noch ein Beispiel. Nach der ersten Verfolgung in Carthago teilt Cyprian ep. 39 dem Klerus mit, dass er die Konfessoren Celerinus und Aurelius zu Lektoren eingesetzt habe. Aber er fährt fort (Hartel II S. 584, 25 ff): „ceterum presbyterii honorem designasse nos illis jam sciatis, ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur, sessuri nobiscum“ etc. Er nimmt diese Lektoren also sogleich für den Presbyterat in Aussicht und bestimmt, dass sie von vornherein die höheren Sporteln der Presbyter aus der Gemeindekasse erhalten sollen. Man möchte es fast aus den Worten Cyprians herauslesen, dass er sich eigentlich verpflichtet fühlte, diese Konfessoren sogleich zu vollen Presbytern zu machen. Deshalb erhebt er auch das niedere Amt in so hohen Ausdrücken und setzt es in Parallele mit dem Presbyterat (c. 4). Seine Worte klingen so, als wäre es allgemeiner Usus gewesen, Konfessoren in den Klerus aufzunehmen. „Agnoscenda et amplectenda sunt — — — beneficia divina, quibus ecclesiam suam dominus inlustrare temporibus nostris et honestare dignatus est, commeatum dando bonis con-

fessoribus suis et martyribus gloriosis, ut qui sublimiter Christum confessi essent clerum postmodum Christi ministeriis ecclesiasticis adornarent“ — so beginnt er (Hartel II, 581, 18 ff.) seinen Brief. Das Verfahren ist um so auffallender, als die Carriere Lektor-Presbyter sonst kaum verständlich ist. Das Lektoramt im Klerus hat mit dem des Presbyters nichts gemeinsam. Das ist offenbar, dass es damals in Carthago etwas nicht Ungewöhnliches gewesen sein muss, Konfessoren in den Klerus aufzunehmen; und nach unsern bisherigen Ergebnissen wird es wahrscheinlich, dass eine Affinität zwischen Martyrium und Presbyterium auch hier zu konstatieren ist, und dass der Lektorat zwischen beiden nur als der angesehenste ordo minor wegen der Jugend der Konfessoren (c. 5) als Mittelstufe eingeschoben wurde.

Was aber auf Grund des 39. Briefes nur als Konjectur vorgetragen werden kann, lehrt der 38. Brief über den Konfessor Aurelius unzweifelhaft. Die Worte sprechen so für sich selbst, dass sie ohne Kommentar hingestellt werden dürfen. „In ordinationibus clericis, fratres carissimi, solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare. Sed exspectanda non sunt testimonia humana, cum praecedunt divina suffragia — — —. Ita et dignitate excelsus est et humilitate summissus, ut appareat illum divinitus reservatum, qui ad ecclesiasticam disciplinam ceteris esset exemplo, quomodo servi Dei in confessione virtutibus vincerent, post confessionem moribus eminerent. Merebatur talis clericae ordinationis ulteriores gradus et incrementa majora, non de annis suis, sed de meritis aestimandus. Sed interim placuit ut ab officio lectionis incipiat; — — — vos orationibus frequenter insistite et preces nostras vestris precibus adjuvate, ut Domini misericordia favens nobis cito plebi suae et sacerdotem reddat incolumem et martyrem cum sacerdote lectorem (Hartel II, 579, 17 ff.; 580, 15 ff.; 581, 10 ff.).

Jeden Zweifel benimmt endlich — fast zum Ueberfluss — der 40. Brief über den Märtyrer Numidicus. Nach der Steinigung wunderbar am Leben erhalten, wird dieser von Cyprian sofort zum Presbyter designiert. Ebenso liegt die Sache bei dem Märtyrer und Presbyter Rogatian (cf. ep. 6. 7. 13. 41. 42). Hier sehen wir noch einmal deutlich, dass Aurelius und Celerinus

nur wegen ihrer Jugend nicht sogleich volle Presbyter wurden, sondern inzwischen Lektoren, mit dem Sportelrecht der Presbyter. Freilich kennt Cyprian auch die feine, und doch theologisch so interessante Unterscheidung von Märtyrern und Konfessoren nicht; der Märtyrer ist ihm nicht ipso facto Presbyter, sondern wird erst ordiniert (cf. ep. 40). Er ist auch weit entfernt, alle Märtyrer und Konfessoren zu Presbytern zu ordinieren; und wenn der Konfessor zu jung ist, um im Presbyterium zu sitzen, so wird er inzwischen Lektor. Das alles sind den C. H. gegenüber Einschränkungen, wie sie die praktische Erfahrung schafft. Der c. VI der C. H. trägt ganz die frische Farbe einer erstmaligen Einrichtung; für Zeiten der Verfolgung war sie eigentlich wenig geschaffen. Cyprian kennt den Grundsatz auch; aber er gebraucht ihn als Mittel zu seinen Zwecken; er wird genau gewusst haben, warum er bei dem einen Konfessor eine dignatio divina zum Presbyterat erkannte, bei dem andern nicht.

So sehen wir denn, dass eine Bestimmung wie c. VI der C. H. nicht etwas durchaus Neues und Singuläres bietet. Wir konnten eine Reihe Parallelen aufzeigen, zum Teil derart, dass man versucht ist, die berichteten Facta aus ähnlichen kirchenrechtlichen Bestimmungen abzuleiten. Und die grosse Mehrzahl unserer Beispiele stammte aus Rom bezw. Carthago. Wir fanden zwar auch auf dem Bischofstuhle von Antiochien und Jerusalem ehemalige Märtyrer und Konfessoren; das beweist, dass die Bevorzugung der christlichen Helden bei den klerikalen Ämtern auch im Orient gebräuchlich war, obgleich sie sich dort bei weitem nicht mit der Bestimmtheit nachweisen lässt, wie im Occident. Vor allem aber ist die Fassung unseres c. VI im höchsten Grade charakteristisch für occidentale Anschauungen. Vielleicht kein Institut der Gemeinde verlangte so gebieterisch eine individuelle Beurteilung, von Fall zu Fall, wie das Martyrium. Gerade der populären Hochschätzung und Überschätzung gegenüber erwuchs dem Gesetzgeber die Pflicht, energisch auf das „Ehre wem Ehre gebühret“ hinzuweisen. Unser Autor ist weit davon entfernt. Er presst ein Institut, das dies am wenigsten ertrug, in feste juristische Distinktionen. Jeden Fall will er nach fester Regel beurteilt wissen. Dem schlimmsten Misbrauch war damit Thor und Thür geöffnet; Geschichten

wie das Martyrium des Kallist mussten häufiger werden. Aber dem Schema zu liebe wird dies alles unbeachtet gelassen. Die rücksichtslose Anwendung des juristischen Schemas auf Dogma und Verfassung ist aber eines der bemerkenswertesten Charakteristika der occidentalischen Theologie. Grund genug, den Verfasser der C. H. nur im Westen zu suchen.

4) Einen Anhalt zur Datiernng giebt uns auch die Bestimmung über die Bischofswahl (c. II § 7—10). Wir kennen nämlich aus Cyprians Briefwechsel die Momente, die zu einer gültigen Bischofseinsetzung gehörten, genau. Nach ep. 67, 5 und 55, 8 [1]) gehört zweierlei dazu: die Wahl durch Klerus und Gemeinde, die Zustimmuug und Weihe durch die anwesenden Bischöfe, deren Zahl, je nach Umständen verschieden, auf 5 (ep. 59), 6 (ep. 56), und 16 (ep. 55) angegeben wird. Ist aber schon aus Cyprian ersichtlich, dass der Nachdruck auf die Weihe durch die anwesenden Bischöfe gelegt ist, so bestätigt uns dies der Brief des Cornelius (Eus. h. e. VI, 43). Dort wird von Novatian erzählt, dass er, um Bischof zu werden, sich drei einfältige Bischöfe aus kleinen Orten Italiens kommen liess, sie betrunken machte, und sich dann von ihnen ordinieren liess. Also schon damals muss die Ansicht geherrscht haben, dass das constitutive Element einer Bischofswahl die Weihe von mindestens drei

---

1) ep. 67, 5 (Hartel II, 739, 7 ff.): „Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui propositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciae proximi quique conveniant, et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit. Quod et apud vos factum videmus in Sabini collegae nostri ordinatione, ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum, qui in praesentia convenerant — — —, judicio episcopatus ei deferretur et manus ei in locum Basilidis imponeretur".

ep. 55,8 (Hartel II, 629, 18 ff.): „Et factus est episcopus a plurimis collegis nostris, qui tunc in urbe Roma aderant, qui ad nos litteras honorificas et laudabiles et testimonio suae praedicationis inlustres de ejus ordinatione miserunt. Factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus judicio, de clericorum paene omnium testimonio, de plebis quae tunc adfuit suffragio, de sacerdotum antiquorum et bonorum virorum collegio, cum nemo ante se factus esset".

andern Bischöfen war[1]) und dass man der Wahl durch die Gemeinde schliesslich entraten könne.

Ganz anders lautet unser c. II § 7—10. Auch hier wird die Ordination von einem der anwesenden Bischöfe oder einem Presbyter vollzogen, aber die Wahl liegt in der Hand der Gemeinde, die in feierlicher gottesdienstlicher Versammlung ausspricht: „nos eligimus eum", und am Schluss der Exhomologese gemeinsam betet: „o Deus, corrobora hunc, quem nobis praeparasti". Dass der Klerus an der Wahl durch einen besondern Akt betheiligt ist, wird nicht gesagt, und also nicht vorausgesetzt. Die vorhandenen Differenzen dürfen hier gepresst werden, denn die Bestimmung steht in einer Kirchenordnung, die von einem Bischof verfasst ist. Das Schweigen über die Beteiligung des Klerus an der Wahl ist so bedeutsam, als wenn das Gegenteil ausdrücklich gesagt wäre. Die Bischofswahl liegt hier also gänzlich in der Hand der Gemeinde; die nachfolgende Ordination erscheint danach als selbstverständliche Folge der Wahl, obwohl sie erst den Ordinanden mit den Kräften zur Führung seines Amtes ausrüstet.

Ein anderer, sehr altertümlicher Zug dieses c. ist der, dass die Ordination durch einen Bischof oder einen Presbyter geschieht. Also die Anwesenheit der benachbarten Bischöfe ist zwar als Regel vorausgesetzt, aber unter Umständen kann die Gemeinde sich ihren Bischof ohne fremde Beihülfe ordinieren. Denn auch der Presbyter, dem sonst jede Ordination untersagt ist, kann als Vertreter seines Kollegiums die Weihe des Bischofs vollziehen.

Das ist an sich klar und bedarf keiner Belege, dass die Bestimmung in den C. H. eine frühere Stufe der Entwicklung zeigt, als die zur Zeit Cyprians herrschende Praxis es ist. Im Laufe der Zeit musste aus den C. H. zunächst der ordinierende Presbyter wegfallen, wie er denn auch schon in der Ä. K.-O. (c. 31) fortgelassen ist, und bei dem sich immer steigernden Wertlegen auf Ceremonien musste auch bei der Bischofswahl das Schwergewicht auf die Weihe fallen, bei der sich immer mehr entwickelnden Metropolitanverfassung mehr auf die An-

1) Zwei oder drei Bischöfe fordern Const. Apost. III, 20; VIII, 4. 26; Can. Apost. 1.

wesenheit der Nachbarbischöfe. Andrerseits aber ist die Betonung der Bischofswahl durch das Volk bei Cyprian nur als überkommene Gewohnheit zu verstehen; Cyprian hätte sie nicht geschaffen. Unsere K.-O. fiele demnach, wenn sie occidentalisch ist, einige Zeit vor Cyprian.

5) Der Bischof wird in dem Weihegebet als Nachfolger der Apostel bezeichnet; derselbe Geist, der durch Christus auf den Zwölfen ruhte, kommt auf ihn herab. So ist denn auch der Bischof der Bürge der apostolischen Tradition, sodass der Verfasser c. XXIII § 252 den ganzen Inhalt der K.-O. als apostolisches Erbteil bezeichnen kann. Nun wissen wir aber, dass die Theorie von dem apostolischen Bischofamte eine occidentalische ist, dass sie in ihrem vollen Umfange zuerst von den beiden Rivalen Hippolyt und Kallist vertreten wurde, und dass sie sich im Osten sehr langsam eingebürgert hat (cf. Harnack: D.-G. 1^2 S. 332). Der abendländische Ursprung unserer K.-O. ist damit sehr wahrscheinlich. —

Eine Reihe von Anknüpfungspunkten zur Datierung liefern uns auch die umfangreichen Ausführungen über Kultus und Sitte. Bei dem Gebrauch solcher Daten ist allerdings grösste Vorsicht geboten. Kultus und Sitte haben sich nicht uniform entwickelt. Trotzdem glaubten wir an einzelnen Punkten eine Entwicklung wahrnehmen zu können, und wir können es uns nicht versagen, sie hier anzuführen. Ihr Wert ist sehr verschieden. Ein einzelner Punkt kann leicht täuschen, aber die Mehrzahl vermehrt die Sicherheit. Wir dürfen daher hier den Ertrag unserer Bemühungen verwerten.

6) Seit mindestens dem Anfang des 2. Jahrhunderts bis zum Ende desselben hören wir allgemein den Sonntag als ausschliesslichen Tag des Abendmahlsgottesdienstes bezeichnen. Andrerseits ist zu Cyprians Zeiten die tägliche Begehung der Eucharistie Sitte. Auch bei Tertullian war nicht nur der Sonntag durch die Abendmahlsfeier ausgezeichnet, wie überhaupt zu Anfang des 3. Jhdts. das Recht der Cyprianischen Sitte noch bestritten, die ältere des 2. Jhdts. aber schon überschritten ist. Das ist aber derselbe Zustand, den wir in den C. H. finden. Jeden Sonntag ist ein eucharistischer Gottesdienst, aber auch an den Wochentagen, so oft der Bischof bestimmt. So liegt es nahe, unsre K.-O. in jene Übergangszeit, und zwar in den Occident zu verlegen.

7) Es war eine alte Sitte, dass die Gemeinde unmittelbar vor Empfang der Eucharistie das Weihegebet des Liturgen durch ein gemeinsames Amen bestätigte (Didache; Justin). In derselben Form finden wir den Brauch noch in Alexandrien zur Zeit des Dionys. In Rom dagegen hatte sich schon vorher — das erste Zeugnis ist der Brief des Cornelius — die Sitte insofern geändert, als jeder einzelne Empfänger nach Genuss der h. Speise Amen zu sagen pflegte, wie es noch zu Zeiten des Ambrosius und Augustin üblich war. Die C. H. zeigen die spätere, Römische Sitte, die sich zwischen Justin und Cornelius eingebürgert haben muss. Unter Voraussetzung ihrer Entstehung in der ersten Hälfte des 3. Jhdts. dürfte demnach ihre Abfassung im Gebiet der Römischen Sitte, sicherlich aber nicht in Alexandrien zu suchen sein.

8) Der Ertrag der Oblationen der Gemeinde wurde ursprünglich zum Unterhalt der Propheten, daneben zur Unterstützung der Bedürftigen verwandt (Didache). Nach dem Aussterben der charismatischen Lehrer scheint deren Anspruch auf die Gemeindekasse nicht sofort auf die Kleriker übergegangen zu sein; die Gaben wurden zunächst noch lediglich den Armen zugewandt. Den ersten Gehalt des Klerus in der Grosskirche finden wir bei Cyprian, andrerseits in der syrischen Didascalia. Die C. H. aber schliessen ihn ausdrücklich aus; wie bei Justin kommt hier das Gemeindeeinkommen den Armen zu gute. Ein neuer Grund, nicht unter Cyprians Zeit hinabzugehen.

9) Die Agapen sind in den C. H. längst von der Eucharistie abgetrennt, so lange schon, dass die eucharistische Feier mit einem ausgebildeten Ritual ausgestattet ist. Die Abendmahlsfeier der C. H. ist eine Fortentwicklung der Justinischen, wie Schritt für Schritt nachgewiesen wurde. Das für das 3. Jhdt. nur durch den Abendländer Cyprian bezeugte „sursum corda — habemus ad dominum“ finden wir auch in den C. H. Dagegen ist noch zu Clemens’ Zeiten in Alexandrien die ursprüngliche, formlosere Art der Eucharistie in Verbindung mit den gemeinsamen Mahlzeiten Sitte. Dadurch ist die Abfassung der C. H. in Ägypten ausgeschlossen und die in der Römischen Autoritätssphäre wahrscheinlich geworden. Denn die Ausbildung des gottesdienstlichen Rituals haben wir, wenn nicht alles trügt, nach Rom zu verlegen.

10) Bei der Justinischen Beschreibung des Sonntagsgottesdienstes teilen die Diakonen die Eucharistie aus; Cyprian erwähnt, dass der Diakon den Kelch, also doch auch wohl das Brot, zu spenden pflegte [1]). Tertullian dagegen hebt hervor: „eucharistiae sacramentum“— — — nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus“ (de cor. 3, Öhler I, 421), womit die Diakonen direkt ausgeschlossen sind, denn die praesidentes sind Bischof und Presbyter. Damit giebt er genau die Ansicht der C. H. wieder, wo die Austeilung zum Amt des Bischofs und der Presbyter gehört, der Diakon das Recht dazu nur mit deren Erlaubnis hat. Wenn die Heimat der C. H. nicht weit von der Tertullians entfernt ist, liegt es nahe, sie auch zeitlich nicht von ihm zu trennen.

11) Als ein Erkennungszeichen für die Zeit der C. H. darf aber auch der Priesterbegriff angeführt werden. Nach Hanebergs Übersetzung scheint es allerdings, als wenn das Wort sacerdos das gewöhnliche wäre, und speziell von dem Presbyter häufig angewandt würde. Aber thatsächlich kommt das Wort — ausser c. XII § 67 von dem heidnischen Priester — dreimal vor: c. XXIV § 200 und c. XXXVI § 188 (zweimal), und die Art seiner Verwendung scheint die Güte der Überlieferung an diesem Punkte zu verbürgen. Denn der Priesterbegriff der C. H. ist der Tertullians und nicht der Cyprians. Er wird hier lediglich vom Bischof angewandt und bezieht sich auf den Presbyter nur insofern, als der Bischof c. XXIV § 200 princeps sacerdotum genannt wird; ebenso wie er bei Tertullian summus sacerdos, (de bapt. 17) und bei Hippolyt (Ref. I, S. 4, 53) als Besitzer der *ἀρχιερατεία* bezeichnet wird. Es ist ferner noch keineswegs die solenne Bezeichnung; in dem langen Abschnitt der Ordinationen kommt er gar nicht vor. Er bezeichnet endlich noch nicht die spezielle Dignität seines Inhabers; es ist noch kein Kapital im Interesse des Klerus aus ihm geschlagen. Mag die Anwendung in c. XXIV § 200 bei der Krankenheilung zufällig sein, wenn sie nicht auf der Parallele mit dem heidnischen Oberpriester beruht; nicht zufällig ist es, dass der Bischof zweimal hinter

---

1) „Ubi vero sollemnibus adinpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit et accipientibus ceteris locus ejus advenit“ (de laps. 25; Hartel I, 255, 14 ff.).

einander in c. XXXVI § 188, wo von der Abgabe der Erstlinge die Rede ist, sacerdos genannt wird. Denn hier ist seine Beziehung auf den vorcyprianischen Opferbegriff deutlich, wonach das Opfer im Kultus nicht das Abendmahl selbst, sondern die Gaben der Liebe, welche Gott unter Gebet dargebracht werden, sind. Insofern der Bischof diese Gaben weiht, wird er sacerdos genannt. Das ist aber zugleich ein Zeichen occidentalischer Herkunft. Denn der Priesterbegriff, den wir hier noch im ersten Stadium seiner Entwicklung sehen, ist westlichen Ursprungs (cf. Ritschl, Altkath. Kirche[2] S. 396; Harnack, D.-G. I[2] S. 383 ff.).

12) Wir hatten im Laufe unsrer Untersuchung schon mehrach Gelegenheit, auf die Affinität der C. H. zu Tertullian hinzuweisen. Ihre auffallendsten Vorschriften und Anschauungen haben dort ihre Parallelen. Und die Parallelen sind so häufig, dass das Neue, was wir aus den C. H. lernen können, dadurch stark vermindert wird. Fasten, Gebet, Busse, Taufe, Jungfrauenschleier, Soldatenkranz — alles dies berührt unser Autor in kurzen Vorschriften; Tertullian hat über dieselben Gegestände umfangreiche Traktate geschrieben. Und Widersprüche in den Observanzen sind fast an keinem Punkte zu konstatieren.

a) Der afrikanische Schleierstreit ist bekannt. In ‚de oratione‘ (c. 21 f.) hatte sich Tertullian noch gemässigt über den Gegensatz ausgesprochen. Er sucht nur den Gegnern des Jungfrauenschleiers ihren auf I. Kor. 11, 5 gestützten Einwand exegetisch zu entkräften. Aber ihm ist die Sache noch nicht von Wichtigkeit, Zwang will er nicht angewandt wissen. In ‚de virginibus velandis‘ aber verteidigt er leidenschaftlich seinen Standpunkt, dass alle Weiber sich zu verschleiern hätten. Der Gegenstand ist jetzt die brennende Frage im montanistischen Streit geworden; und im Namen der Wahrheit spricht Tertullian gegen die Gewohnheit, welche jenes verbietet. Die C. H. (c. XVII § 98) vertreten aber eben die von Tertullian bekämpfte consuetudo, der zufolge nur die verheirateten Frauen sich verschleiern; sie schreiben nur vor, dass die Weiber von dem Moment ihrer Verheiratung an (denn nur so ist das: „quando tempus adest, quo ad gradum mulierum evehuntur“ zu verstehen) diesen Brauch befolgen, und dann nicht einen durchsichtigen Schleier, sondern ihr pallium zur Verhüllung des Gesichtes anwenden sollten. Tertullian aber konnte sich für den

von ihm verfochtenen usus auf die Übereinstimmung mit der griechischen Sitte berufen (de virg. vel. c. 2); ein neuer Grund, den Verfasser der C. H. im Westen zu suchen. Wie bald aber die Schleierfrage aus dem Interesse der Zeit schwand, sehen wir bei Cyprian, der in seiner Abhandlung ‚de habitu virginum' dieselbe mit keinem Worte berührt; in den C. H. dagegen ist c. XVII § 98 das einzige Wort, welches den (nicht kirchlichen) Jungfrauen gewidmet ist.

b) Tertullian verbietet allen christlichen Soldaten, bei militärischen Festlichkeiten sich mit einem Kranze zu schmücken (de cor. mil.), auf die Gefahr hin, dadurch sich als Christen zu erkennen zu geben und der Bestrafung auszusetzen, wie denn ein solcher Fall vorlag (c. 1). Aber er beruft sich zum Beweise der Richtigkeit seiner Ausführungen auf die allgemeine christliche Sitte, das Bekränzen überhaupt zu meiden (c. 2; 3 init.) [1]. Auch unser Autor (c. XIII § 72) führt das Vermeiden der Bekränzung als eine der notwendigen Bedingungen auf, unter denen ein Soldat schliesslich unter die Christen aufgenommen werden darf.

c) Dass der Bischof das Recht hatte, zuweilen Fasten für die ganze Kirche auszuschreiben, wussten wir bis jetzt nur aus Tertullian (de jejun. 13), der dies an der katholischen Kirche, den „Psychikern", lobend hervorhebt [2]. Auch in den C. H. ist dies vorausgesetzt (c. XXXII § 158 nach der durch den Kontext geforderten Korrectur gemäss der Ä. K.-O.) [3].

d) Jene zauberhafte Wertschätzung der Eucharistie, die sich in der Besorgnis ausspricht, ja nichts von dem Brot oder Wein auf die Erde fallen zu lassen, finden wir zuerst bei Tertullian (de cor. 3). C. H. c. XXIX § 209 wird die diesbezügliche Vorsicht den Christen eindringlich eingeschärft, verbunden mit der Begründung, dass dann ein Dämon die h. Speise erhaschen könne.

e) Von allen Gebetsstunden am wichtigsten ist unserm

---

1) Auch der Mithraskult verbot den Soldatenkranz; cf. Réville-Krüger S. 81 u. A. 8; S. 95 u. A. 2.

2) „Bene autem, quod et episcopi universae plebi mandare jejunia adsolent, non dico de industria stipium conferendarum, ut vestrae capturae est, sed interdum et ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa" (Reiff. u. Wiss. I, 291, 27 ff.).

3) Vergl. aber S. 156 Anm. 1.

Autor die um Mitternacht. Mit einem fremdartigen Citat aus den „patres nostri“ und Berufung auf Mt. 25, 6 begründet er seine Vorschrift (c. XXVII § 244). Auch Tertullian fragt die christliche Frau eines heidnischen Gatten: „latebisne tu, — cum etiam per noctem exsurgis oratum, et non magiae aliquid videberis operari?“ (ad. ux. II, 5; Öhler I, 690). Sonst legt freilich Tertullian nicht solchen Wert auf die regelmässige Innehaltung der Gebetsstunden, aber Cyprian giebt (de domin. orat. c. 34 ff.) ganz dieselben Anweisungen wie unser Autor; man solle beten zur 3., 6., 9. Stunde, ausserdem morgens und abends; auch er betont wie die C. H. (c. XXVII § 239), dass jede Stunde geschickt sei zum Beten („nulla hora excipitur christianis, quominus frequentur ac semper Deus debeat adorari“ Hartel I, 293, 17 f.); auch nachts dürfe man das Gebet nicht vergessen (Hartel I, 293, 25 ff.), wenn auch die Hervorhebung gerade der mitternächtlichen Stunde eine Singularität der C. H. bleibt.

f) Unter den merkwürdigen Gebräuchen beim Gebet, die Tertullian ‚de oratione‘ misbilligt, findet sich auch der des Händewaschens bezw. Badens vor jedem Beten. Das Händewaschen vor jedem Beten schärfen die C. H. zwei Mal ein (c. XXV § 224; c. XXVII § 241. 243); das Baden vorher halten sie wie Tertullian für unnötig (c. XXVII § 243).

g) Über die Taufe erhalten wir c. XIX § 102 ff. eine eingehendste Beschreibung, aber für jeden einzelnen Punkt lassen sich Parallelen aus Tertullian oder spätestens Cyprian beibringen. Wenn sich jemand bemüht hätte, die zerstreuten Bemerkungen Tertullians zusammenzustellen, sein Bild des damals üblichen Taufritus würde in allen wesentlichen Zügen mit dieser detaillierten Beschreibung stimmen. Das Fasten, das knieende Beten, das Nachtwachen der Katechumenen vor der Taufe (de bapt. 20), die Weihung des Taufwassers (Cypr. ep. 70, 1), die doppelte Abrenuntiation, bei der Taufe und schon vorher in der Kirche vor dem Bischof (de cor. 3), der Exorcismus vor der Taufe (Sentent. episc.; opp. Cypr. Hartel I, 436; 441; 450), das dreimalige Untertauchen (de cor. 3; adv. Prax. 26), die Salbung nach Vollzug (de bapt. 7; adv. Marc. I, 14), die Handauflegung (de bapt. 8), die Bekreuzung (Cypr. ep. 73, 9; de unit. eccl. 18; ad Demetr. 26), der Genuss von Milch und Honig (de cor. 3;

adv. Marc. I, 14), die Kindertaufe (de bapt. 18; Irenaeus II, 22, 4), die Pathen (de bapt. 18) — alles das sind längst bekannte Dinge, die für jene Zeit jedermann mit der Taufe verbunden weiss. Die Abrenuntiationsformel („renuntio tibi, o satana, cum omni pompa (oder angelis) tua" c. XIX § 119; cf. c. X § 61: „discat in ecclesia renuntiare satanae et pompae eius toti") ist der Tertullians unter allen bekannten am ähnlichsten, welche nur ein gleichgültiges „et angelis tuis" hinzufügt (de cor. 3. 13; de spect. 4; de idol. 6, Reiff. u. Wiss. I, 35, 25 f. gar ebenso wie in den C. H.: „renuntiavimus diabolo et angelis ejus"), während schon zu Cyprians Zeit ein Abschwören des saeculum, wie auch später, üblich gewesen sein muss (ep. 13, 5; de laps. 8). Was übrig bleibt, sind derartig unbedeutende Züge, von denen es selbstverständlich erscheint, dass sie nur in einem detaillierten Ritual und nicht in gelegentlichen Hinweisen vorkommen. Nur einem Punkt möchte Bedeutung beigelegt werden, der doppelten Ölung in den C. H., mit dem oleum exorcismi bei der Abrenuntiation, mit dem oleum eucharistiae nach der Taufe. Höfling hat nämlich von der Beobachtung aus, dass im Orient der Nachdruck auf die Ölung vor der Taufe, im Occident auf die nach der Taufe gelegt zu werden pflegt, und dass häufig hier nur die eine, dort nur die andre erwähnt wird, die Vermutung aufgestellt, dass die Ölung bei der Exorcisation im Orient, die nach der Taufe im Occident ihren Ursprung habe, und dass man später beiderseits durch gegenseitige Herübernahme der andern Ölung die Praxis ausgeglichen habe (Sakrament der Taufe Bd. I, S. 427). Aber die Harmonie beider Ölungen findet sich schon in den Clementinischen Recognitionen (a. a. O. bei Höfling), und in den C. H. ist sie sicher ursprünglich, wie die Herübernahme in der Ä. K.-O. und in den davon abhängigen Const. Apost. (III, 16 f.; VII, 22. 42) deutlich beweist. Eine Erklärung der doppelten Ölung vor und nach der Taufe dürfte schon in dem Namen der beiden zur Verwendung kommenden Öle gegeben sein. Das eine heisst oleum exorcismi, das andere chrisma eucharistiae. Schon dadurch ist das zweite als das eigentlich sakramentale Öl, das nur bei der Taufe angewandt wird, bezeichnet, das andere als ein zur Exorcisation, die auch sonst stattfand, gehöriges Vehikel. Auch die Vergleichung der beiden Handlungen lässt dasselbe erkennen.

Man vergleiche nur die Beschreibung c. XIX § 120 mit c. XIX § 134: „ubi autem haec dixit, presbyter ungat eum oleo exorcismi, super quo oraverat, ut recederet ab eo spiritus malignus" — „ubi ex aqua ascendit, presbyter prehendit chrisma *εὐχαριστίας* et signat frontem et os et pectus ejus signo crucis, ungitque totum corpus ejus et caput et faciem ejus dicens: ego te ungo in nomine patris et filii et spiritus sancti". Das erste Mal wird nur gesagt, dass eine Ölung mit exorcisiertem Öle stattfindet, eine rituelle Bestätigung der Abrenuntiation, das andere Mal wird ein genauer Ritus vorgeschrieben. Es werden bestimmte Körperteile bekreuzt, dann der ganze Körper mit Öl bestrichen, unter Anwendung einer besonderen Unktionsformel. Das ist die feierliche Salbung nach der Taufe, die wir aus Tertullian und Cyprian (ep. 70) kennen, die zum vollständigen Vollzug des Sakraments notwendig gehört; das andere ist nichts weiter als die auch sonst bekannte Exorcisation vor der Taufe. Dass das oleum exorcismi auch ausserhalb der Taufe angewandt wurde, lässt sich zwar nicht aus den C. H., aber doch aus andern Stellen (Const. Apost. VIII, 28) erweisen, wie denn seit ältester Zeit die von Dämonenaustreibungen nicht zu trennenden Krankenheilungen mit Öl verrichtet wurden (Jac. 5, 14 f.; Mc. 6, 12 f.; Tert. ad Scap. 4), während andrerseits beides unter Handauflegung geschah [1]).

Wir glauben genug Beobachtungen angestellt zu haben, welche zur Placierung unsrer Urkunde geeignet sind, um zu einer hinreichend fundierten Zusammenfassung schreiten zu können.

Die beiden Teile, in die sich unsre K.-O. von selbst zerlegt, den die Verfassung und den Kultus und Sitte betreffenden, hatten wir in zwei gesonderten Kapiteln behandelt, und demgemäss die dort gesammelten Resultate zusammengestellt. Die aus der Verfassungsgeschichte gezogenen waren besonders geeignet, uns Daten über die Entstehungszeit zu liefern, während die der Kultusgeschichte entscheidende Momente für die Be-

1) Es ist hier nicht der Ort, uns in weitere Auseinandersetzungen mit den schönen Untersuchungen Höflings einzulassen, wenngleich der oben berührte Punkt nicht der einzige sein dürfte, an dem seine Resultate durch Entdeckung der C. H. modifiziert werden.

stimmung des Ortes beibrachten. Letztere gaben vor allem das erwünschte Resultat, dass Ägypten, das Land, welches unsre Schrift verwüstet und doch erhalten hat, ihre Heimat nicht sein kann; sie muss dorthin importiert sein. Wir kennen die Gottesdienste zur Zeit des Clemens; damit haben die der C. H. nichts zu schaffen; sie sind nur als Fortentwicklung des Justinischen zu begreifen und sind damit Römisch, wie denn überhaupt die festen Formen des Kultus aus dem Westen stammen werden (s. oben 7. u. 9.).

Andere, nicht so durchschlagende Momente bestätigten dies. So, was wir, allerdings auf dem schwanken Grunde unsres Textes, über den Priesterbegriff konstatierten (11.); auch für den Nerv unsrer K.-O., den „enthusiastischen" Zug, konnten wir entscheidende Parallelen aus dem Westen beibringen (3.).

Wenn also der Occident die Heimat der C. H. ist, so dürfen wir die Verfassungsgeschichte dazu benutzen, den Zeitpunkt für die Entstehung der C. H. zu fixieren. Unsere Lage ist damit eine äusserst günstige. Wären wir auf die Verfassungsgeschichte allein angewiesen gewesen, so würde es schwer sein, sich für Orient oder Occident zu entscheiden. Denn die Anfänge der Kirchenverfassung im Orient liegen noch im Dunkel. Wir wissen nur, dass die Entwicklung dort bei weitem keine so schnelle und straffe gewesen ist wie im Occident; und wenn es uns auch gelungen wäre, den C. H. im Westen einen Zeitpunkt anzuweisen, so wäre immer noch die Frage eine berechtigte gewesen, ob nicht auch irgendwo im Orient zu einer spätern Zeit dieselben Bedingungen für die Entstehung unsrer Schrift vorhanden waren. Da wir aber nun den Orient unberücksichtigt lassen dürfen, ist die Zeit der C. H. ziemlich genau zu bestimmen; die Verfassungsgeschichte des Westens steht hinreichend im Lichte.

Alle Einzelheiten der Verfassung und des kirchlichen Brauchs, bei denen wir eine Entwicklung nachweisen zu können glaubten, wiesen nun darauf hin, dass der Verfasser einige Zeit vor Cyprian schrieb. Zum Teil waren dies unbedeutendere Observanzen, von denen eine einzelne kaum grosse Beweiskraft haben könnte (6. 8. 10.), aber auch wichtigere Anschauungen, wie über die Erfordernisse einer regulären Bischofswahl (4.) und der Priesterbegriff (11.). Vor allem aber zeigte das Fehlen

der ordines minores, dass unsre K.-O. vor der Einführung dieser, die wohl in der ersten Zeit Fabians von Rom statthatte, anzusetzen ist (1., auch 2.). Weniger präcis war der terminus a quo zu bestimmen. Aber, was wir über das Vorkommen der Verfolgungen und daraus resultierende Anschauungen des Verfassers festsetzen konnten, liess es ratsam erscheinen, die Zeit des Severus noch zu meiden, und der ausgebildete Begriff der apostolischen Succession schien in die Nähe der Zeiten des Hippolyt und Kallist zu führen (5.).

Das 2.—4. Jahrzehnt des 3. Jhdts. dürfte somit die Entstehungszeit unsrer Schrift sein. Beide Resultate, über Zeit und Ort, wurden vollends bestätigt durch die Menge des gemeinsamen Besitzes an Anschauungen und Observanzen eigentümlichster Art, welche Tertullian und unser Autor für ihre Zeit bezeugen.

Wir haben schon mehrfach darauf Bezug genommen, dass unser Verfasser ein Bischof sei. Wir glaubten das thun zu dürfen, da dies das Unzweideutigste ist, was die C. H. über ihre Entstehung aussagen. Ist es schon schwer verständlich, wer anders als ein Bischof eine K.-O. wie diese sollte verfasst haben, welche so einschneidende und detaillierte Bestimmungen über das ganze praktische Leben der Kirche und des einzelnen Christen giebt, die ausserdem in c. I § 1 ff. auf Grund eines Kollegialbeschlusses Andersgläubige von der Kirchengemeinschaft ausschliesst, so ist dies vollends klar aus dem Schlusssatz, c. XXIII § 252, wo der Verfasser die ganze Masse seiner Vorschriften auf apostolische Anordnung zurückführt, die er ebenso wie die „fratres nostri episcopi“ kraft apostolischer Succession bewahrt haben will. —

Soweit würden wir gehen können, wenn wir für die Bestimmung unsrer K.-O. lediglich auf die Daten, welche der Inhalt derselben an die Hand giebt, angewiesen wären. Wenn wir die Heimat derselben im Occident zu suchen haben, müssen wir unsre Augen naturgemäss zunächst nach Rom richten. Und dass es mindestens keine Kleinstadt war, für welche der Verfasser schrieb, zeigt ausserdem der Katalog der anrüchigen Gewerbe c. XII § 67; auch der Lasterkatalog c. XV § 76 weist aufs bestimmteste auf das Leben einer Grossstadt. Unter den Römischen Bischöfen haben wir unsern Autor zunächst zu suchen.

An Zephyrin (198—217) wird freilich kaum zu denken sein; der *ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος καὶ ἄπειρος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων* (Hippolyt, Refut. IX, 11; 450, 68 f.) hat keine solche K.-O. verfasst. Gegen die Autorschaft des Kallist (217—222) würden sich leicht zwingende Gründe ergeben aus einem Vergleich der C. H. mit seiner kirchlichen Gesetzgebung, die den ausgesprochenen Zweck hatte, für die Römische Gemeinde das Joch Christi möglichst zu erleichtern. Man vergleiche nur C. H. c. XV § 76 mit Refut. IX, 12; 458, 1—9 und 460, 14—27; c. XVI § 80 mit Refut. IX, 12; 460, 27—37. Wer jene Sätze aufgestellt hat — mag auch der Bericht Hippolyts in Einzelheiten übertrieben und dunkel sein, — kann nicht unsre K.-O. geschaffen haben. Sie stehen sich diametral gegenüber. Wir müssten uns demnach an Urban (222—30) und Pontian (—235) halten; gegen sie würde nichts einzuwenden sein, weil wir nichts von ihnen wissen.

Aber diese Suche unter den Römischen Bischöfen ist von einer Schwierigkeit gedrückt, die nicht zu unterschätzen ist. Aus dem Briefe des Cornelius (a. 251) wissen wir, dass die Römische Gemeinde damals 46 Presbyter, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akoluthen, 52 Exorcisten, Lektoren und Ostiarier, und über 1500 Witwen und Hilfsbedürftige hatte (Eus. h. e. VI, 43, 11). Danach ist die Grösse der Römischen Gemeinde annähernd zu berechnen; sie muss sehr ansehnlich gewesen sein [1]. Wenn wir auch gerade in jener langen Friedenszeit uns das Wachstum des Christentums als rapid vorstellen müssen, so ist doch das ausgeschlossen, dass die Römische Gemeinde noch im 3. Jhdt. so klein war, wie sie in den C. H. vorausgesetzt wird. Denn wir mussten konstatieren, dass die Anzahl der Presbyter eine äusserst geringe war, und dass daher auch die Gemeinde nicht zahlreich gewesen sein kann.

Wir könnten dieser Schwierigkeit entgehen, wenn wir uns

---

1) Döllinger S. 124 glaubt hiernach die Grösse der römischen Gemeinde auf 50 000 Seelen angeben zu können. Indessen liegt der einzige Anhaltspunkt zu einer solchen Berechnung im Verhältnis der Unterstützungsbedürftigen zu den Unterstützenden. Döllinger rechnet ungefähr nach modernen Prozentsätzen. Doch dürfte seine Zahl, bei der entsetzlichen Misere der sozialen Verhältnisse Roms zu jener Zeit (cf. Uhlhorn: Liebesthätigkeit I, S. 93 f.), entschieden zu hoch gegriffen sein.

erinnern, dass gerade in dieser Zeit sich von der Römischen Gemeinde eine Anzahl Sekten abgespalten hatten, und dass diese alle den Versuch einer organisierten Gemeindebildung gemacht hatten. Wir wissen, die Theodotianer wählten den Konfessor Natalius zu ihrem Bischof, der freilich bald wieder reuig zur grossen Kirche zurückkehrte. Wir wissen ferner, dass auch unter Hippolyt sich eine kleine Sekte als die wahre Kirche gegen Kallist behauptete; Hippolyt legt sich in der Refut. die Prädikate eines Bischofs bei. Sollte die Tradition wirklich Recht behalten, wenn sie Hippolyt zum Verfasser unsrer K.-O. macht?

Wir könnten noch einen andern Weg einschlagen, um den Verfasser zu suchen. Die Schriftsteller, welche zu Anfang des 3. Jhdts. im Westen griechisch schrieben, sind nicht zahlreich. Und daran, dass die C. H. ursprünglich griechisch geschrieben waren, wird nicht zu zweifeln sein. Wir kennen dort überhaupt nur zwei griechische Autoren dieser Zeit, Cajus und Hippolyt. Von Cajus kennen wir nur seine Disputation mit dem Montanisten Proklus, die er als *διάλογος πρὸς Πρόκλον* veröffentlichte. Jede weitere literarische Thätigkeit dieses Mannes steht in der Luft. Hat denn aber Hippolyt kirchenrechtliche Schriften hinterlassen? Hieronymus giebt uns Antwort auf die Frage. Als Lucinius eine Anfrage über Sabbathfasten und Eucharistie an ihn richtet, antwortet er: „de sabbato, quod quaeris, utrum jejunandum sit, et de eucharistia, an accipienda quotidie — — — scripsit quidem et Hippolytus, vir disertissimus, et carptim diversi scriptores e variis auctoribus edidere“ (ep. 71, 6. Migne I, 672).

Wir werden später zu untersuchen haben, welche Schrift bezw. Schriften Hippolyts Hieronymus hier im Auge hat; hier interessiert uns nur der Punkt, dass Hippolyt thatsächlich über kirchengesetzliche Fragen geschrieben hat, und zwar im allgemeinen oder im besonderen so sehr als der Autor *κατ᾿ ἐξοχήν* galt, dass Hieronymus neben ihm andere Autoren gar nicht namhaft macht. Bei dem berühmten Hippolyt haben wir also einzusetzen, wenn wir unsre bedeutende Kirchenordnung einem Verfasser zurückgeben wollen.

Aber ehe wir solchen Beobachtungen zuviel Gewicht beilegen, haben wir noch eine Tradition zu prüfen. Wir mussten

es oben abweisen, der Überschrift der C. H. Glauben beizumessen. Der Wortlaut derselben ist zu spät; und dass der „Römische Patriarch Hippolyt“ dort als Verfasser genannt wird, konnte nur wenig Vertrauen erwecken. Aber diese Tradition hat noch einen andern Zweig, den wir erst jetzt ins Auge fassen können. Wir müssen zu dem Zwecke jene Handschriftengruppe des 8. Buches der Const. Apost. prüfen, aus der wir im Texte oben das Gebet bei der Bischofswahl und die Bestimmung über den Lektorat entnommen hatten. Es sind das:

1) Der baroccianus-oxoniensis 26.
2) Der vindobonensis 45 (früher 7).
3) Der monacensis 380.
4) Der vaticanus 828 [1]).

Der barocc. und vind. sind von Grabe verglichen und von Fabricius (opp. Hippol. 1716 I S. 248 ff.) herausgegeben. Den monac. hat de Lagarde in den Rel. jur. eccles. graece 1856 S. 1—18 und (ausser c. 1 und 2) in den opp. Hippol. 1858 S. 73—89 mit sorgfältiger kritischer Vergleichung der vorigen Ausgabe zugänglich gemacht. Den vatic. hat Pitra entdeckt und daraufhin die letzte, aber kritisch wertlose Ausgabe hergestellt [2]). Die vier Handschriften sind als eine Familie zu betrachten (cf. z. B. de Lagarde: Rel. graece S. VIII mit Pitra

1) Über die drei ersten Handschriften cf. Bickell I, 221 ff., über die letzte Pitra (cf. die folgende Anmerkung).

2) Juris eccles. histor. et monum. Bd. I. 1864. S. 48—72. Pitra will nicht diese mss. wiedergeben, sondern den seinem Urteile nach ältesten Teil der Const. Apost., der sich allerdings wesentlich mit dem Inhalt der mss. deckt. Er rühmt sich, der erste zu sein, der einen Sonderabdruck davon veranstaltet (!S. 48). Aber er erkennt die charakteristischen Merkmale dieser mss. in keiner Weise und giebt seinen Text in der Hauptsache nach dem textus receptus der Const. Apost. Und von den vielen Handschriften (S. 46 f.), durch die er sich in seiner kritischen Arbeit leiten liess, berücksichtigt er unter den uns interessierenden nur den oxon. und vatic., und die Liste seiner Varianten ist weit entfernt, vollständig zu sein. — Als Inhalt des vatic. giebt er S. 46 an: „Constitutiones per Hippolytum (C. A. VIII, 4. 16. 23. 25. 34. 45. 46)“, aber in seiner Ausgabe giebt er Varianten dieses codex auch bei den übrigen cc.; so wird dieser denselben Umfang haben, wie oxon., vind. und mon. Dass er mit diesen zu koordinieren ist, zeigt die gleiche Fassung von cc. 2 (C. A. VIII, 5) und 11 (22). — Möglicherweise bieten noch folgende mss. denselben Text:

S. 59, l. 27 Anm.) und geben — zwar mit bemerkenswerten Varianten — den grössten Teil von Const. Apost. VIII wieder. Ihr Inhalt ist folgender:

I. *Διδασκαλία πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων* = C. A. VIII, 1. 2.

II. *Διατάξεις τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου.*

1.	= C. A. VIII, 4.
2. εὐχὴ χειροτονίας ἐπισκόπου	= („ „ „ 5.)
3. περὶ „ πρεσβυτέρου	= „ „ „ 15.
4. εὐχὴ „ „	
5. περὶ „ διακόνου	= „ „ „ 16.
6. εὐχὴ „ „	= „ „ „ 17.
7. περὶ „ διακονίσσης	= „ „ „ 18.
8. εὐχὴ „ „	= „ „ „ 19.
9. περὶ „ ὑποδιακόνου	= „ „ „ 20.
10. εὐχὴ ἐπὶ χειροτονίᾳ „	
11. περὶ ἀναγνώστου	= („ „ „ 21.22.)
12. „ ὁμολογητῶν	= „ „ „ 23.
13. ὁ αὐτὸς περὶ παρθένων	= „ „ „ 24.
14. περὶ χηρῶν	= „ „ „ 25.
15. ὁ αὐτὸς περὶ ἐπορκιστῶν	
16. Σίμωνος τοῦ κανανaίου ἀπὸ πόσων ὀφείλει χειροτονεῖσθαι ἐπίσκοπος	= „ „ „ 26.
17. τοῦ αὐτοῦ κανόνες ἐκκλησιαστικοί	= „ „ „ 27.
18. περὶ ἀπαρχῶν καὶ δεκατῶν	= „ „ „ 29.

„vatic. 829 f. 189 saec. XIV, eadem per Hippolytum" (= 828).

„ 1150 f. 43 saec. XV, Constitutiones per Hippolytum (C. A. VIII, 1. 2. 16. 17. 18. 21. 19. 20. 22. 28. 30. 31. 46).

vatic. 2019 f. 89 et 119, saec. XIV, Petri et Pauli canones et didascalia ut in vatic. 828.

coislin. 211 f. 263, 265, 271. saec. XII, Petri et Pauli canones et didascalia *περὶ χαρισμάτων* ut in vatic. 828".

Pitras Angaben gestatten kein Urteil nach irgend einer Seite hin. Endlich der von Fabricius-Harless, bibl. gr. XII, S. 151 not. angeführte cod. Mosquensis n. 24. „constitutio SS. apostolorum de charismatibus, et eorundem constitutio *περὶ χειροτονιῶν* per Hippolytum". Über die nichtgriechischen Handschriften vergl. S. 3 und Anm. 1. Wenn in den Überschriften der Name Hippolyts wirklich erhalten ist, so gehören sie in unsre Gruppe (s. unten).

19. *περὶ εὐλογιῶν*	= C. A. VIII. 30.
20. „ *χειροτονιῶν καὶ ἑτέρων ἐκκλησιαστικῶν καταστάσεων. Παύλου τοῦ κτλ.*	= „ „ „ 31.
21. *Πέτρου καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων διατάξεις περὶ ἀργίας δούλων*	= „ „ „ 32.
22. *περὶ εὐχῶν*	= „ „ „ 33.
23. „ *μνημοσύνων*	= „ „ „ 42.43.
24. „ *τοῦ μὴ μεθύσκεσθαι*	= „ „ „ 44.
25. „ *τῶν διωκομένων διὰ πίστιν*	= „ „ „ 45.
26. „ *εὐταξίας διδασκαλία πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων*	= „ „ „ 46 [1]).

Die Kritik dieser Gruppe von Handschriften hat schon eine Geschichte hinter sich. Ihre ersten Entdecker, Pearson und Grabe, und in unserm Jhdt. noch Krabbe, Bunsen und Pitra, hielten sie für Quellen der Const. Apost., und die ersteren stellten auf Grund derselben den Satz auf, dass die Const. Apost. zusammengeschweisst seien aus einer Reihe von Diataxen „apostolischer Männer“, wie Clemens, Ignatius, Hippolyt u. a.[2]). Ihnen folgte Fabricius; er nahm daher den Inhalt des oxon. und vind. unter die echten Werke des Hippolyt auf. Dem gegenüber hat von Drey mit Recht behauptet (S. 151 ff.), es seien Auszüge aus dem fertigen 8. Buch, und Bickell hat dies bewiesen (S. 221 ff.). Der Beweis war nicht schwer zu erbringen, aber er ist doch als Verdienst zu veranschlagen. Denn das muss der erste Gesichtspunkt bei diesen Handschriften bleiben, dass sie ein Auszug sind und im wesentlichen den jetzigen

1) Ich gebe die Überschriften, die in Kleinigkeiten variieren, nach dem oxoniensis.

2) S. oben Kapitel I, S. 3 ff.; Fabricius I. ad lect. S. VII; Krabbe S. 14 ff. 233 ff.; Bunsen I, S. 441; Pitra a. a. O. Die Hypothese ist nicht in dem Grade willkürlich, wie es zunächst scheinen mag. Sie schien im Gegenteil für manche Rätsel die Lösung darzubieten. Sie schien nicht nur der Berufung der Const. Apost. auf Clemens und Hippolyt gerecht zu werden, sondern u. a. auch derartige auffällige Erscheinungen, wie das zweite Pfaffische Irenaeus-Fragment, zu erklären, wo unter dem Namen des Irenaeus *αἱ δευτέραι τῶν ἀποστόλων διατάξεις* angeführt und Stücke aus den Const. Apost. VIII wörtlich citiert werden. — Doch soll damit einer haltlosen Hypothese nicht das Wort geredet werden; ihre Wahrheit liegt nicht an diesem Punkte.

Bestand des 8. Buches als für ihre Zeit bestehend beweisen. Dennoch lag jener älteren Ansicht ein Wahrheitsmoment zu Grunde, das weder von v. Drey, noch von Bickell, ja noch von niemandem gebührend gewürdigt worden ist. Der Text, den diese Handschriften bieten, weicht von dem der Const. Apost. sehr ab, und besonders sind zwei Stücke darin enthalten, c. 2 und 11, das Gebet bei der Bischofsweihe und die Konstitution des Lektors, die einen ganz andern Text bieten. Es ist unmöglich, wie von Drey (S. 172) und Bickell (S. 226 Anm. 8.) wollen, diese Stücke als willkürliche Abkürzungen und Änderungen des textus receptus zu begreifen. Jede Vergleichung muss ergeben, dass der Text hier aus einer älteren Zeit stammt und dass Const. Apost. VIII, 5 und 22 danach abgeändert sind. Einer solchen Untersuchung sind wir nun freilich überhoben. Aus unsrer Vergleichung der Texte (s. oben S. 42 ff. 70.) ist leicht zu ersehen, dass die Handschriften in diesen beiden Stücken **den Text der** Ä. K.-O. bieten. Also wenn auch die Gruppe oxon.-vind.-monac.-vatic. im ganzen denselben Umfang und Inhalt des 8. Buches der Const. Apost. voraussetzt, wie er uns jetzt vorliegt, so waren doch **mindestens zwei Teile** desselben, c. 5 und 22, damals gleichlautend mit den betreffenden cc. der Ä. K.-O., die ihrerseits — wie durch den synoptischen Text nachgewiesen — die Hauptquelle der Const. Apost. VIII. ist. Diese Handschriftengruppe bezeugt das Vorhandensein einer Zwischenstation zwischen Ä. K.-O. und Const. Apost. VIII, die allerdings ihrem Endpunkte weit näher liegt als dem Ausgangspunkte.

Als die Const. Apost. VIII aber den von unsern vier Handschriften vorausgesetzten Text hatten, trug ein Teil desselben den Namen des **Hippolyt** 1). Man kann zweifelhaft sein, wie-

---

1) Man hat auch in dem jetzigen Texte der Const. Apost. den Namen des Hippolyt wiederfinden wollen. Turrianus, der editor princeps der Const. Apost., giebt folgende Gesamtüberschrift: *διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου καθολικὴ διδασκαλία διὰ βιβλίων ὀκτώ.* Le Moyne (Fabricius I, S. 260) vermutet, dieselbe sei verderbt aus: — — — — *τε καὶ Ἱππολύτου* — eine Korrektur, die nicht schwierig ist. Aber mit Recht hat v. Drey (S. 175 f.) darauf hingewiesen, dass auch in allen andern Pseudo-Clementinen, den Recogn. (I, 1), den Hom. (I, 1) und in der Epitome (1) Clemens als *Ῥωμαίων πολίτης* bezeichnet ist, sodass die Konjektur hinfällig wird. Bickell (S. 60 Anm. 12) ist ihm darin gefolgt, indem er seine frühere Ansicht korrigierte.

weit die Überschrift *διὰ Ἱππολύτου* reichen soll, ob bis zum Schluss oder nur bis c. 15 (C. A. VIII, 25). Für das erste ist geltend zu machen, dass ja auch die auf c. 15 folgenden cc. auf die Ä. K.-O. und damit auf die C. H. zurückgehen, aber andrerseits ist zu betonen, dass die Überschrift lautet *διατάξεις — — — περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου,* sodass also im jetzigen Texte nur die Bestimmungen über die Ordinationen c. 1—15 (C. A. VIII, 4. 5. 15—25) auf Hippolyt zurückgeführt werden sollen. Aber das ist sicher: c. 1 und 2, die Abhandlung über die Charismen, werden dem Hippolyt nicht zugeschrieben. Die „Constitutionen durch Hippolyt" beginnen erst mit Const. Apost. VIII, 4, der Bestimmung über die Bischofsweihe, mit eben derselben Verordnung, womit die Ä. K.-O. anfängt, und die auch die erste Vorschrift in den C. H. bildet. Die Tradition, welche diese Verordnungen dem Hippolyt zuschreibt, gründet sich also auf die richtige Erinnerung, dass die Const. Apost. VIII in diesem Teile auf der Ä. K.-O. und dadurch auf den C. H. beruhen, und bezeichnet auch eben dieselben Stücke, die dort ihre tiefste Wurzel haben, als von Hippolyt stammend. Sie ist ebensosehr im Recht und im Unrecht, wie unser erstes Evangelium, wenn es von dem Herrnjünger Matthäus geschrieben sein will. Daraus aber folgt mit Notwendigkeit das andere: wenn die Tradition eine inhaltlich richtige ist, so kann sie auch nicht zufällig entstanden sein. Denn eben jene erste Quelle der Const. Apost. VIII trägt ja noch heute den Namen Canones Hippolyti. Hier kann kein Zufall sein neckisches Spiel treiben, sondern diese beiden gleichlautenden Benennungen müssen eine gemeinsame Wurzel haben. Die beiden weit getrennten Linien, welche wir hier vor uns haben, können wir mit Sicherheit weiter ziehen bis zu ihrem gemeinsamen Treffpunkt und konstatieren,

---

Der jetzige Text der Const. Apost. kennt also den Namen des Hippolyt nicht mehr. Auch ein den besprochenen Handschriften im ganzen gleicher Auszug in einem Florentinus (ex Balsamoniano) (cf. Bickell S. 223), der aber c. 5 und 22 in der Gestalt der jetzigen Const. Apost. hat, trägt wohl die Überschrift: *διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν*, doch ohne einen Autor für diesen Teil zu nennen. Von Wichtigkeit wird dies Resultat für die Beurteilung jener von Pitra und Fabricius angeführten Handschriften (s. S. 240 A. 2). Wenn diese, wie es nach Pitras Angaben scheint, wirklich in der Überschrift den Namen Hippolyt führen, dürfen wir sie unsrer Handschriftengruppe zuschlagen.

dass der Name des Hippolyt den C. H. schon anhaftete, als sie dem Autor der Ä. K.-O. vorlagen, in ihrer ursprünglichen Anordnung und allein in ihren echten Bestandteilen, und dass die Const. Apost. VIII diesen Namen nur führten, weil die Ä. K.-O. ihn schon an der Stirn getragen haben muss. Der Name des Autors hat sich rein durch die wüste Überlieferung der C. H. hindurchgerettet, er hat auf der andern Seite auch die grossen Überarbeitungen überstanden, welche die C. H. in der Ä. K.-O. und dann weiter in den Const. Apost. VIII erlitten haben, bis er endlich in der abschliessenden Redaktion verschwand. Trügen nur die C. H. diese Etikette, so müssten wir dieselbe mit zweifelhaften Augen ansehen. Die Benennung der Const. Apost. VIII ist bis jetzt ein Rätsel gewesen, das freilich vorsichtigen Forschern immer zu denken gegeben hat[1]); aber die Entstehungsgeschichte der Const. Apost. VIII löst dieses Rätsel und zeigt zugleich, dass der Name schon von den C. H. geführt wurde, als sie in der Ä. K.-O. bearbeitet wurden. Leider können wir diesen Zeitpunkt noch nicht genau fixieren; wir müssen noch bei der obigen Bestimmung bleiben, dass die Ä. K.-O. spätestens in der ersten Hälfte des 4. Jhdts. entstand. Aber auch diese unbestimmte Datierung ist uns willkommen, denn wir entrücken dadurch die C. H. jener orientalischen Tradition über den „Patriarchen von Rom", die allem Anschein nach erst in der zweiten Hälfte des 4. Jhdts. ihren Anfang nimmt. Immerhin bleibt dabei das Resultat, dass wahrscheinlich noch innerhalb des 1. Jhdts. nach dem Tode des Hippolyt (235 oder kurz nachher)[2]) ihm unsre K.-O. zugeschrieben wurde. Wenn wir dies Resultat mit den oben gefundenen Daten ver-

---

1) cf. Bickell I, 61. 228 f.; Caspari III, S. 387: „Wenn auch nichts von dem, was in allen diesen Handschriften Hippolyt beigelegt wird, ihn wirklich zum Verfasser hat, so scheint doch das Factum, dass es gerade ihm beigelegt wird, auch darauf zu ruhen, dass man hier Kenntnis oder doch ein dunkles Bewusstsein davon hatte, dass er auf kirchengesetzlichem Gebiet literarisch thätig gewesen war".

2) Der Einfall von Erbes (Jahrb. für protest. Theol. 1888: „Die Lebenszeit des Hippolyt nebst der des Theophilus von Antiochien"), das Leben des Hippolyt bis zum 29. (30.) Januar 251 fortzuspinnen, wird kaum einer neuen Widerlegung bedürfen. Über den Hippolyt bei Eus. h. e. VI, 46, 5 vergl. Döllinger S. 279 ff.; über die Glaubwürdigkeit der Damasusinschrift: Funk, histor.-polit. Blätter Bd. 89 (1882) S. 889 ff.

binden, die auf einen griechisch schreibenden occidentalischen Bischof einer kleinen Gemeinde um die Zeit des Hippolyt deuteten, so ist die Autorschaft des Hippolyt kaum mehr zu bezweifeln. Denn Hippolyt war, wie wir aus der Refut. omn. haeres. wissen, ein Römer[1]), er war der Bischof[2]) einer kleinen[3]) Gemeinde, die sich für die wahre Kirche Gottes hielt[4]); er war der bekannteste griechische Autor im Westen, er war auch Vertreter der *λόγος*-Christologie, wie dies c. I § 3 fordert; in seiner Gemeinde sind auch strengere Disziplinarvorschriften vorauszusetzen, als in der des Kallist.

Wenn wir aber dem Hippolyt unsre Kirchenordnung glauben zuschreiben zu müssen, so erwächst uns notwendiger Weise die neue Aufgabe, auch in der übrigen Hinterlassenschaft des Mannes Spuren derselben zu entdecken, und wir müssen erwarten, wenigstens den Titel der Schrift irgendwo zu finden. Denn so verhältnismässig geringe Bruchstücke aus der reichen und vielseitigen literarischen Thätigkeit Hippolyts auf uns gekommen sind, so zahlreich sind uns durch eine Reihe glücklicher

---

1) cf. Neumann I S. 257—264.

2) Die Gründe sind folgende: 1. Er nennt sich so Refut. prooem. S. 4, 52 ff.: *ὧν [ἀποστόλων] ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι.*

2. Nach S. 458, 7 ff. hat er den Bann in der Römischen Gemeinde ausgeübt: *τινὲς δὲ καὶ ἐπὶ καταγνώσει ἔκβλητοι τῆς ἐκκλησίας ὑφ᾽ ἡμῶν γενόμενοι προσχωρήσαντες αὐτοῖς ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ* (scil. Callisti).

3. Die Statue des Hippolyt im Lateranmuseum stellt ihn auf der bischöflichen Cathedra dar. Einem Presbyter kommt der Sitz auf der Cathedra nicht zu (cf. C. H. c. IV § 30. 32).

3) Das folgt aus dem garnicht verhehlten Ingrimm, mit dem Hippolyt die praktischen Erfolge der Callistinischen Gesetzgebung notiert; S. 458, 6 ff.: *οὗ τῷ ὅρῳ ἀρεσκόμενοι πολλοὶ — — — ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ.* S. 460, 24 ff.: *ὧν τῷ διδασκαλείῳ συῤῥέουσιν ὄχλοι. Διὸ καὶ πληθύνονται, γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις διὰ τὰς ἡδονάς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ χριστός.*

4) Hippolyt beschreibt die Kirchentrennung lediglich als Abfall des Kallist von der katholischen Kirche, reiht daher auch die Sekte der „Kallistianer", also die Grosskirche, IX, 12 in seinen Katalog der Häresien ein, und nennt die Kirche nur *διδασκαλεῖον* oder *σχολή*, niemals *ἐκκλησία.*

Zufälle die Titel seiner Werke erhalten. Eusebius (h. e. VI, 22) führt eine Reihe derselben auf; Hieronymus hat ausserdem noch von andern selbständige Kunde (de vir. inl. c. 61; ferner ep. 84, 7; 36, 16; 71, 6; 70, 4; comm. in Dan. c. 9; in Sach. prol.; in Matth. prol.); der Nestorianische Metropolit Ebed Jesu zählt mehrere auf, die zu seiner Zeit (um 1300) in syrischer Übersetzung gebraucht wurden (Assemani: bibl. orient. I, S. 15; catal. libr. syriac. c. 7); und endlich ist auf der echten cathedra jener leider in allen übrigen Teilen restaurierten Marmorstatue des Hippolyt, die im Jahre 1551 im agro Verano an der Tiburtinischen Strasse — eben dort, wo nach der Tradition Hippolyt beigesetzt sein soll, und wo Damasus die neuerdings wiederentdeckte Ehreninschrift stiftete — aufgefunden wurde, ausser dem Osterkanon auch eine Reihe von Titeln seiner Schriften eingegraben.

Eine Schrift unter dem Titel „canones ecclesiae et praecepta" findet sich dort nirgends; aber wohl bringt die Statue einen andern Namen, den wir hier im Zusammenhang prüfen müssen: *ἀποστολικὴ παράδοσις*[1]). Schon lange Zeit ist man

---

1) Auf der Statue steht vor *ἀποστολικὴ παράδοσις* der Titel: *περὶ χαρισμάτων*. Die älteren Forscher Scaliger, St. le Moyne, Th. Gale, Ed. Bernard (alle bei Fabricius I, S. 83 f.) hielten die vier Worte auch für die Titel zweier verschiedener Schriften. Fabricius selbst (S. 245) verband sie zu einem Titel für die Const. Apost. VIII Hippolyts; ebenso gelegentlich G. Volkmar: Hippolytus S. 79; Neander, K.-G. 3. Aufl. I, S. 374, Anm. 6; Hase, K.-G. 10. Aufl. S. 90, Anm. 5; Jacobi, R. E., 2. Aufl. VI, S. 148; Langen, Gesch. der Römischen Kirche S. 235 Anm. 3. Schwankend sind Krabbe S. 241, Anm. 2; v. Drey S. 167, Anm.; Bickell S. 60, Anm. 12 und Caspari III, S. 388 ff. Die verschiedenen Mutmassungen, welche über den Inhalt dieser Schriften oder Schrift angestellt sind, werden wir übergehen dürfen. Abgesehen davon, dass der Wortlaut der Inschrift, wenn er von einer Schrift gelten sollte, lauten müsste: *ἡ περὶ χαρισμ. ἀποστ. παράδ.*, ist es auch inhaltlich sehr unwahrscheinlich, dass er zu einem Titel zu verbinden ist. Unter der „traditio apostolica" verstand man den vorhandenen Bestand an Glaubens- und Lebensordnungen, den man eben auf die Apostel zurückführte; eine Konstitution in betreff der Charismen aber besass man nicht. — Wie sich hierzu die von Ebed Jesu (a. a. O.) angeführte Schrift Hippolyts „über die Kirchenleitung" oder „Kirchenregierung" (cf. darüber Caspari III, S. 388, Anm. 208) verhält, lässt sich nicht ausmachen, auch nicht vermuten. Caspari sagt: „es liegt die Annahme nahe, dass die von Ebed Jesu angeführte Schrift wesentlich oder ungefähr dasselbe enthalten habe, was die in der vorangehenden Anm. angeführten

auf diesen Titel aufmerksam geworden, zwar nicht im Interesse der C. H., aber doch jener Version der Const. Apost. VIII, die unter dem Namen des Hippolyt geht. Fabricius, der Bd. I nach S. 36 die Stiche Vignolis (a.) und Blanchinis (b. c. = Migne X, 881—884) reproduzierte, identifizierte die Titel *περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις*, welche er für den Namen einer einzigen Schrift hielt, ohne weiteres (cf. ad lect. S. VII) mit dem Auszug aus Const. Apost. VIII und veröffentlichte denselben S. 245 ff. unter dem der Statue entnommenen Titel als echtes Werk Hippolyts. Krabbe (S. 241) besass zu wenig Sachkenntnis, um die Sachlage beurteilen zu können, fand aber die Identifizierung problematisch. Dem sorgfältigeren von Drey erschien die Glaubwürdigkeit der Statue zu unsicher, die Überlieferung innerhalb der Const. Apost. zu vage und die Existenz der C. H. zu apokryph, um diese Momente zusammenzufassen und darauf irgendeine Vermutung gründen zu können (S. 166—177). Wieder war es der umsichtige Bickell, welchen diese dreifache Überlieferung über Schriften Hippolyts anscheinend ähnlichen Inhalts stutzig machte, und er erklärte (S. 60 f.): „Da der Bischof Hippolytus — — — auch anderweit als ein solcher erwähnt wird, welcher apostolische Überlieferungen schriftlich aufgezeichnet haben soll, so wäre es möglich, dass der Verfasser des 8. Buches eine solche Schrift des Hippolytus bei der Zusammenstellung apostolischer Überlieferungen benutzte.“ Von den C. H. hatte Bickell eine ganz falsche Anschauung, von dem Auszuge der Const. Apost. VIII. unter Hippolyts Namen eine nur teilweise richtige, aber ihr Zusammentreffen mit dem Titel der Statue ist ihm dennoch bedeutsam. Diese Besonnenheit, die auch hier ihr Ziel nicht verfehlt, sticht von der kühnen Identifizierung des Fabricius und der schroffen Abweisung v. Dreys in gleicher Weise vorteilhaft ab.

Dem wahren Sachverhalt am nächsten aber kam Caspari, in seiner gründlichen literärgeschichtlichen Untersuchung über Hippolyt (Bd. III, S. 377—409), der besten, welche wir besitzen [1];

---

griechischen und orientalischen Handschriften“. Es sind das die C. H. und die Const. Apost. VIII Hippolyts. Gegen diese Annahme spricht Ibn-al-Assal (s. oben S. 19 f.), dem die C. H. nur in Ägypten bekannt waren. Allem Anschein nach haben sich die C. H. in den syrischen Kirchen nicht erhalten.

1) Sehr gut ist auch der Artikel „Hippolytus“ in Smith and Wace,

und es ist nur zu bedauern, dass er Hanebergs Ausgabe der C. H. nicht kannte und sich so in seinem Urteil über dieselben von Bickell und von Drey abhängig machte (S. 386, Anm. 207); er würde sonst zweifellos das Richtige getroffen haben. Er erklärt nämlich (S. 390, Anm. 212): „Man kann, wenn *ἀποστολικὴ παράδοσις* eine eigene Schrift bezeichnet, es im engern Sinn fassend, an die regula fidei denken (cf. Iren. adv. haeres. II, 9, 1; III, 2, 2. 3, 1—4. 4, 1. 2. 21, 3; V, 20, 1. Hipp. ctr. Noët. 17 und Orig. de princ. lib. I praef. n. 2), aber auch es im weiteren nehmend, an sie und an die apostolischen Überlieferungen in Bezug auf Kirchenverfassung, kirchlichen Kultus und Kirchengebräuche (cf. z. B. Eus. h. e. V, 23), Dinge, die übrigens bisweilen auch für zur regula fidei gehörig angesehen wurden (cf. z. B. Polykrates v. Ephesus bei Eus. h. e. V, 24).“ Er beweist dann aus einer Anführung bei Hieronymus (ep. 71), die uns noch weiterhin zu besprechen obliegt, dass Hippolyt wirklich eine Schrift solchen Inhalts geschrieben habe, und schliesst (S. 391 Anm.): „Hat er nun aber über die Kirchengebräuche in Bezug auf ihr Verhältnis zur ‚traditio apostolica‘ oder über diese in Bezug auf jene geschrieben, so kann das, was er hierüber geschrieben, leicht ein Teil einer Schrift über die ‚traditio apostolica‘, ihr Verhältnis zum kirchlichen Gemeinglauben und zu den Kirchengebräuchen überhaupt gewesen sein.“

Die Richtigkeit dieser Sätze wird nicht zu beanstanden sein und somit auch nicht die Möglichkeit, dass die C. H. den Titel *ἀποστολικὴ παράδοσις* geführt haben können. Denn die C. H. enthalten ja die „traditio apostolica“ ausser ihrem weiteren, auch ihrem engern Begriffe nach; das Symbol steht c. XIX § 124 ff. Und wir haben keinerlei Veranlassung, noch, wie Caspari will, zu erwarten, dass die Kirchengebräuche und die regula fidei zur „traditio apostolica“ in Beziehung gesetzt würden.

Aber an der Hand der C. H. können wir hier noch weiter gehen. Die C. H. fordern für sich den Titel *ἀποστολικὴ*

Dictionary of christian biography Bd. 3 (1882) Sp. 85—105, da sich der Verfasser, George Salmon, gänzlich auf die Schultern von Döllinger und Caspari stellt. — Auffallend wenig bietet dagegen Fechtrup in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon Bd. 6 (1889) Sp. 12—21.

παράδοσις. Denn der c. XXIII § 252—254 — der Schluss der ursprünglichen K.-O. — lautet: „Fratres nostri episcopi in suis urbibus singula quaeque secundum mandata apostolorum, patrum nostrorum, disposuerunt, quae omnia propter defectum officii nostri commemorare non possumus. Posteri nostri caveant, ne illa immutent; dicit enim de doctrina, illam esse ampliorem mari, sine fine. Magno igitur studio contendamus, ut acquiramus doctrinam secundum varias species, quam ubi invenimus recipiamus". Der Verfasser führt also nicht allein den gesamten Inhalt seiner Schrift an organisatorischen, disziplinaren und kultischen Vorschriften auf apostolische Überlieferung zurück; er ist sich sogar bewusst, dass der auf Anordnung der Apostel beruhende Fond der Kirche ein noch weit grösserer ist, als er hier seinem augenblicklichen schriftstellerischen Zwecke nach aufzuzählen vermag; er führt ein Wort ungewisser Herkunft von der Lehre, die umfassender sei als das Meer, an, um ihren unbeschreibbaren Umfang zu verdeutlichen. Der bischöfliche Verfasser weiss ferner nicht allein sich und seine Kirche in diesem apostolischen Besitz, derselbe ist auch in allen Kirchen des Erdkreises vorhanden. Und von den Aposteln herstammend ist dieser Bestand vermittelst des Episkopats, durch jenen „ordinem episcoporum — — — ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem" (Tert. de praescr. 32 Öhler II, 29), und weil die Bischöfe, welche diese Einrichtungen getroffen, den Geist der Apostel besitzen (c. III § 13). Es ist dieselbe „schillernde", mehr dogmatische als historische These, mit der die ersten altkatholischen Väter die apostolische Lehre verteidigten (cf. Harnack, D.-G. I^2, S. 329 ff.), die aber hier schon ein überwiegend dogmatisches Gepräge hat und in ihren beiden Behauptungen, der der Rückführung der kirchlichen Praxis auf die Zeiten der Apostel und der der Uniformität dieser Übung allerorten, aller Geschichte ins Gesicht schlägt.

Wären uns die C. H. titellos überliefert, so dürfte ihre Identität mit der *ἀποστολικὴ παράδοσις* der Statue als zweifellos gelten. Unter den bestehenden Umständen aber bleibt der Einwand, dass die C. H. in der vorliegenden Form den Titel

tragen: „canones ecclesiae et praecepta", weil man nicht sagen kann, dass dieser Titel im 3. Jhdt. unmöglich gewesen wäre. Er ist ebenso allgemein und unbestimmt wie der der Statue. Wenn wir uns aber erinnern, dass sich derselbe in einer Überschrift findet, von der ausser der Berufung auf die „mandata apostolorum", die sich doch auch dort erhalten hat, nur der Name des Hippolyt echt ist, so wird die Annahme nicht schwer sein, dass im Laufe der Zeit aus dem kürzern Titel: „Hippolyti episcopi traditio apostolica" sich der längere gebildet hat: „canones ecclesiae et praecepta, quae scripsit Hippolytus, princeps episcoporum Romanorum, secundum mandata apostolorum" etc.[1]).

Wenn also in den C. H. eine Schrift Hippolyts anzuerkennen ist — und das dürfte im Vorhergehenden dargethan sein — wird es als höchst wahrscheinlich gelten müssen, dass in ihr die *ἀποστολικὴ παράδοσις* auf uns gekommen ist.

Wie bereits nachgewiesen, ist der Angabe der Const. Apost. VIII, dass ihr Inhalt von c. 4 an auf Hippolyt zurückgehe, Glauben zu schenken; das Buch stellt eine, allerdings sehr tiefgehende Bearbeitung der *ἀποστολικὴ παράδοσις* dar. In den c. 1 und 2 dort aber ist ein, mit dem übrigen Inhalt

1) Bei einer Schrift Hippolyts ist eine derartige Annahme ohnehin eine leichte. Caspari führt in der oben erwähnten Abhandlung eine Reihe von Beispielen an, wie sehr sich die Titel der Hippolyteischen Werke im Laufe der Zeiten geändert haben, und wie wenig sorgsam das Morgenland in dieser Hinsicht war. Zwei Beispiele mögen genügen. Die Schrift *περὶ ἀναστάσεως* (Niceph. Callisti; Hieron: de resurrectione) nennt Anastasius Sinaita: *ὁ λόγος περὶ ἀναστάσεως καὶ ἀφθαρσίας*; in syrischen codd. heisst sie: *ὁ λόγος περὶ ἀναστάσεως πρὸς Μάμμαιαν τὴν βασίλισσαν* oder *ὁ λόγος πρὸς Μάμμαιαν τὴν βασίλισσαν*, Theodoret citiert sie als *ἐπιστολὴ πρὸς βασιλίδα τινά*, und doch ist sie wahrscheinlich eben der auf der Statue erwähnte *προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν* (Caspari III, 392 f.). Nach Döllingers Vermutung hätte also die Überlieferung hier an die Stelle der zweiten Gemahlin Elagabals, Julia Aquilia Severa, die Mutter Alexanders, Julia Mammäa, die bekannte Christenfreundin, gesetzt. — Die Schrift ‚de antichristo' (Hieron.) führt in der orientalischen Überlieferung die unzutreffend erweiterten Titel: *λόγοι περὶ ἀντιχρίστου* (Germanus von Constant.), *περὶ τῆς παρουσίας τοῦ ἀντιχρίστου* (Niceph. Call.), *περὶ χριστοῦ καὶ ἀντιχρίστου* (Joh. Dam.; Photius), endlich: *περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου* (codd.) (Caspari III, 391 f.).

von Const. Apost. VIII nur künstlich durch c. 3 in Verbindung gebrachter Aufsatz über die Gnadengaben erhalten, der in den Handschriften der älteren Recension auch noch den Titel *περὶ χαρισμάτων* [1]) führt. Es lässt sich nun nicht nur durch das äussere Zusammentreffen der Benennungen, sondern auch durch innere Gründe wahrscheinlich machen, dass hier in später Überarbeitung der auf der Statue erwähnte Hippolyteische Traktat *περὶ χαρισμάτων* erhalten ist [2]). So stellt denn das 8. Buch der Const. Apost. eine Überarbeitung von zwei inhaltlich sehr verschiedenen Werken Hippolyts dar, die aber auch auf dem Verzeichnis der Statue in dieser Reihenfolge nebeneinander genannt sind. Durch das Spiel des Zufalls ist in der handschriftlichen Überlieferung der Const. Apost. von dem ersten Werk der Titel, von dem zweiten der Name des Verfassers erhalten worden. Dies ergänzt sich gegenseitig. Macht der Inhalt des ersten es wahrscheinlich, dass die Abhandlung *περὶ χαρισμάτων* die auf der Statue dem Hippolyt zugeschriebene ist (cf. Anhang I), so wird das ein neuer Grund für die Annahme, dass das Werk des Hippolyt, auf das sich der folgende Abschnitt beruft, eben die mit jener kopulierte *ἀποστολικὴ παράδοσις* ist.

Wir müssen noch einmal zurückgreifen.

Wir hatten es soeben als eine zum guten Teil dogmatische Behauptung gekennzeichnet, wenn der Verfasser den Inhalt seiner K.-O., die ja keineswegs nur allgemeine Grundsätze, sondern gerade eine Masse detaillierter, häufig kasuistischer Anordnungen enthält, als *ἀποστολικὴ παράδοσις* bezeichnet und sein Werk danach benennt. Wir mussten das als eine Betrachtungsweise charakterisieren, die aller geschichtlichen Anschauung entgegengesetzt ist, wenn diese Bestimmungen über die Ordinationen, die Vorschriften in betreff des Kultus und der Observanzen des täglichen Lebens, die handgreiflich ein Produkt geschichtlicher Entwicklung sind, auf die Apostel zurückgeführt wurden und sogar durch die Berufung auf die

1) Vollständig: *διδασκαλία πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων* (oxoniensis).

2) Ich kann hier nur auf die manches Gute enthaltende Ausführung von Bunsen (Bd. I, S. 434 ff.) verweisen; das Nähere s. Anhang I.

„fratres nostri episcopi“ eine Uniformität der Praxis behauptet wurde. Die These ist aber noch von einem andern Gesichtspunkt aus zu würdigen. Der Verfasser bemüht sich nämlich augenscheinlich, für sein Werk diesen Rechtstitel zu wahren, und wenn auch seinen Bemühungen faktisch nicht der erwünschte Erfolg zuerkannt werden kann, sind sie doch als solche zu registrieren.

Wir hatten oben schon mehrfach Gelegenheit, darauf hinzuweisen, dass der Verfasser in einigen Einzelheiten thatsächlich auf dem Boden der Tradition gegenüber von „Neuerungen“ steht. Die Eucharistie will er in abendlicher Stunde gefeiert wissen, während Tertullian (de cor. 3) bezeugt, dass sie zu gleicher Zeit in Carthago in den morgentlichen Gebetsgottesdienst verlegt war. Für diesen nebensächlichen Punkt hätte sich der Verfasser in der That auf apostolische Tradition berufen können. Es sei auch an das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat erinnert, das entschieden ein altertümliches Gepräge hat. Ferner die exorcistischen Befugnisse, welche Bischof, Presbyter und Diakon haben, und die beispiellose Wertschätzung derselben treten erst in das richtige Licht, wenn wir uns erinnern, dass wir hier wenige Jahrzehnte vor der Einrichtung des ordo minor der Exorcisten stehen. Hätten wir ein grösseres Material den C. H. zur Seite zu stellen, würde sich vielleicht erweisen lassen, dass der Verfasser überhaupt das kirchliche Herkommen zu konservieren bemüht ist, und dass die angeführten Fälle nicht zufällige sind. Vor allem aber ist hier das Bestreben des Verfassers zu betonen, die kirchenrechtlichen Stücke der Pastoralbriefe in seiner Schrift auszunutzen. Die starke Benutzung derselben ist um so auffälliger, als Citate und Anspielungen auf Schriftworte in dieser trockenen Schrift nicht eben häufig sind.

Für die Qualitäten des Bischofs (c. II § 7) beruft er sich auf die Ausführungen I. Tim. 3, 2—7; Tit. 1, 7 f.; „sedatus sit, sicut de illo in apostolo scriptum est“, so resümiert er die Forderungen des Sittenspiegels dort. Es muss daher als wahrscheinlich gelten, dass auch in c. V § 33, über den Diakonat, das „observentur canones singulares“ trotz des scheinbar ungünstigen Wortlautes als Bezugnahme auf I. Tim. 3, 8—11, den Sittenspiegel der Diakonen, aufzufassen ist; und wenn vom Lektor

c. VII § 48 gefordert wird: „ornatus sit virtutibus diaconi", so mag auch dies auf das angeführte apostolische Wort zurückblicken, obwohl seine ganze Bedeutung schwerlich darin aufgeht. Dasselbe Verfahren, längere Partien der Pastoralbriefe in kürzeren Worten zusammenzufassen, ist bei der Konstitution über Witwe und Jungfrau (c. VII § 50. 51) zu bemerken. Bei beiden wird nichts weiter gesagt, als dass ihre Unbescholtenheit, ihre sittliche Integrität von den Nachbarn bezeugt werden soll. Die Bestimmung geht offenbar auf das: *χήρα καταλεγέσθω — — ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη* I. Tim. 5, 9f. zurück und hat auch ganz das negative Gepräge der langen Ausführung I. Tim. 5, 3—16.

Das umgekehrte Verfahren ist c. XVII § 81 ff. zu bemerken. Das ganze Kapitel über die christliche Ehefrau erscheint geradezu als eine Paraphrase vom I. Tim. 2, 9—12. Fast jedes Wort hier ist dort in einer dem wirklichen Leben entsprechenden, praktischen Vorschrift ausgeführt.

Ὡσαύτως γυναῖκας ἐν καταστολῇ κοσμίῳ, μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς, μὴ ἐν πλέγμασιν καὶ χρυσῷ ἢ μαργαρίταις ἢ ἱματισμῷ πολυτελεῖ, ἀλλ' ὃ πρέπει γυναιξὶν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν, δι' ἔργων ἀγαθῶν. Γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ· διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω, οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ.	Mulier libera ne veniat veste variegata in ecclesiam, tamesti sic maritus praescribit, neve crines demittat solutos, habeat potius capillos complexos in domo Dei, neve faciat cirros frontales in capite, quando vult participare mysteriis sacris; neve det infantes, quos peperit, nutricibus, sed ipsa sola eos nutriat secundum nomen conjugii; neve administrationem familiae negligat, neve in aliqua re marito adversetur. Quodsi maritum prudentia et scientia superat, tantummodo omni tempore Dei recordatione fruatur. Si omnino mares scientia superat, hanc praestantiam nemini ostendat, sed potius serviat marito ut domino; cogitetque de pauperibus, quasi sint propinqui

ipsius, et curam habeat oblationum, longe refugiens a mundo vano. Neque enim tu, quae pretiosorum lapidum et margaritarum ornamentis superbis, tam pulchra es ut illa, quae sola natura et bonitate splendet.

Auch sonst sind noch eine Reihe mehr oder weniger deutlicher Anführungen von Worten, Ausdrücken und Gedanken der Pastoralbriefe zu notieren.

ἡ δὲ ὄντως χήρα — — — προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας I. Tim. 5, 5.	accipe orationes ejus et oblationes ejus, quas tibi offeret die noctuque. c. III § 16.
χήρα — εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν 5, 10.	[catechumenum] debiles sustentasse. c. XIX § 102.
χῆραι — λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα 5, 13.	[catechumenum] se ab omni perverso sermone custodisse. c. XIX § 102. milites — — — ab omni mala loquela abstinuerunt. c. XIII § 72.
μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν 5, 14.	neve sint scandalo hominibus, ita ut in contumeliam vertatur qui vos invitavit. c. XXXIV § 174.
οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ. 5, 17.	[presbyter] examinetur, si est discipulus, attamen caret, quod presbyteros decet. Postea in societatem recipiatur et duplici honore afficiatur. c. IX § 57.
χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει 5, 22.	si quis petitionem porrigit, quae ad ipsius ordinationem pertinet, — — — non prius ordinetur, quam — c. VIII § 53.
πρεσβύτιδας — — — ἵνα σωφρονίζωσιν τὰς νέας φιλάνδρους εἶναι Tit. 2, 3 f.	hujus generis mulier inspectrix praeponenda est, ne sint immundae etc. c. XVII § 88.

ἵνα ὁ ἐξ ἐναντίας ἐντραπῇ μηδὲν ἔχων λέγειν περὶ ἡμῶν φαῦλον 2, 8.	ut videant gentes mores vestros cum invidia. c. XXXV § 182 (cf. c. III § 16; c. XIX § 148; c. XXXIV § 175).
διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας 3, 5.	in aquam regenerationis c. XIX § 115.
κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ᾽ ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ᾽ ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. 3, 5—7.	hos dignos reddidisti, qui iterum nascerentur, et super quos spiritum tuum sanctum effundis, ut jam uniti sint corpori ecclesiae, nunquam separandi operibus alienis. Da potius, quibus jam dedisti remissionem peccatorum, etiam ἀῤῥαβῶνα regni tui per dominum nostrum J. C., per quem etc. c. XIX § 137 f.
ἵνα φροντίζωσιν καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πεπιστευκότες θεῷ 3, 8.	

Bemerkenswert ist vor allem, dass der Verfasser mehrfach den Stoff für positive Bestimmungen, die uns singulär erscheinen und ihrer Natur nach auch selten gewesen sein müssen, aus den Pastoralbriefen schöpft. Wahrscheinlich haben wir in der Bestimmung über den zureisenden Presbyter c. IX § 57 f. eine Umkehrung von I. Tim. 5, 7 zu finden; ebenfalls stammt die inspectrix beim Gottesdienst wohl aus Tit. 2, 4 ff.

Die Bedeutung, welche die Pastoralbriefe für die kirchenrechtliche Literatur der alten Kirche haben, ist schon bei eine andern alten Urkunde, den Quellen der „Apostolischen Kirchenordnung“, bemerkt worden (cf. Harnack: Texte und Unters. II, 5 S. 50 ff.). Der Muratorische Fragmentist sagt, dass sie diesem Dienste, welchen sie geleistet, ihre Stellung in dem Schriftenkanon zu verdanken hätten (in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt). Auf dies Wort dürfen wir bei Gelegenheit der C. H. allerdings nicht Bezug nehmen. Die Benutzung hier hat ihren Grund in der schon erfolgten sanctificatio der Pastoralbriefe, nicht umgekehrt. Und wir glauben nicht zu irren, dass sich Hippolyt durch diese weit- und tiefgehende Benutzung der apostolischen Briefe, durch seine Berufung auf das,

was „in apostolo scriptum est“ (c. II § 7) oder auf das „mandatum apostolorum“ (c. XXI § 217), das historische Anrecht auf den Anspruch verschaffen wollte, seine Schrift über die kirchliche Praxis als „apostolische Überlieferung“ zu bezeichnen. Das Verfahren leistet nicht, was es soll. Denn was somit als apostolisch erwiesen wird, kommt der Masse des Nichterwiesenen gegenüber kaum in Betracht; aber als historische Stütze einer dogmatischen Behauptung ist es anzusehen.

Es ist noch eine schon oben angeführte Notiz zu prüfen, die bis jetzt anscheinend mit Recht auf die *ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts bezogen wurde: Hieronymus, ep. 71 ad Lucinium, n. 6 (Migne I, 672): „De sabbato, quod quaeris, utrum jejunandum sit, et de eucharistia, an accipienda quotidie, quod Romana ecclesia et Hispaniae observare perhibentur, scripsit quidem et Hippolytus, vir disertissimus, et carptim diversi scriptores e variis auctoribus edidere“.

Wir mussten die Stelle schon mehrfach erwähnen; sie war uns vor allem deswegen interessant, weil Caspari (III, S. 390) durch sie auf die richtige Anschauung von der *ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts geführt wurde. Hieronymus ist sonst kein zuverlässiger Gewährsmann, wo er literärgeschichtliche Notizen giebt; aber in diesem Falle ist sein Zeugnis kaum zu beanstanden. Das Sabbathfasten war wirklich im Anfang des 3. Jhdts. schon eine Streitfrage, wie wir aus Tertullian wissen (de jejun. 14 Reiff. u. Wiss. I, S. 293, 5 ff.: „quamquam vos etiam sabbatum, si quando, continuatis, numquam nisi in pascha jejunandum secundum rationem alibi redditam“; cf. A. Linsenmayr, Entw. der kirchl. Fastendisciplin 1877, S. 83 ff.), und dass die Frage, ob täglich ein Abendmahlsgottesdienst zu halten sei, dieselben Jahrzehnte beschäftigt haben muss, haben wir schon oben zu begründen Gelegenheit gehabt. In der *ἀποστολικὴ παράδοσις* aber ist über beide Fragen nichts zu lesen; sie sind dort umgangen. Als allgemeine Fasttage werden ausser dem Osterfasten (c. XXII § 195) nur die Stationstage festgesetzt (c. XX § 154); über weiteres Fasten wird hinzugefügt, dass es verdienstlich sei; eine ausdrückliche Bestimmung über das Sabbathfasten ist also nicht getroffen. Die eucharistischen Gottesdienste ferner sind — ausser dem sonntäglichen — dem Bischof anzusetzen überlassen (c. XXXVII § 201); die Entscheidung, ob für

oder wider tägliche Eucharistie, ist also in sein Belieben gestellt. Auf die *ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts kann sich also die Angabe des Hieronymus nicht beziehen, oder wir müssten gerade an beiden angeführten Punkten einen Ausfall konstatieren. Bei näherer Betrachtung ist aber die Bezugnahme auf eine Schrift wie die unsere durch den Wortlaut selbst ausgeschlossen. Hieronymus sagt: „de sabbato — — et de eucharistia — — scripsit Hippolytus, et carptim diversi scriptores — — edidere". Der Gegensatz zu den gelegentlichen Äusserungen der „diversi scriptores" fordert eine besondere Schrift bezw. zwei Schriften Hippolyts, welche diese Gegenstände gesondert behandelten. Wollte Hieronymus beiläufige Äusserungen aus einer die gesamten Kirchengebräuche umfassenden Schrift anführen, so konnte er sich so nicht ausdrücken. Wir werden also eine bezw. zwei Monographien Hippolyts über diese beiden zu seiner Zeit auftauchenden Fragen zu konstatieren haben, die mit der *ἀποστολικὴ παράδοσις* nichts zu schaffen haben. —

Damit, dass wir in den C. H. die *ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts wiedererkennen dürfen, haben wir zugleich die Lösung eines Rätsels, das dieselben gleich in ihren ersten Zeilen dem Leser aufgeben. Denn wie kommt es, dass eine K.-O., die sonst rein sachlich abgefasst ist und den Ton kurzer, statutarischer Bestimmungen kaum je verlässt, in c. I § 1 ff. ein Glaubensbekenntnis aufstellt und im Namen einer Mehrheit unter Versicherung der eigenen Einigkeit eine Anzahl von Häretikern von der Gemeinschaft der Kirche ausschliesst und neutral Gesinnte vor der Häresie eindringlich verwarnt? Von diesem Anfang führt keine Brücke zu der eigentlichen K.-O. hinüber; auch ist kein Grund vorhanden, ihn für einen spätern Zusatz zu halten. Das kann seine Erklärung nur in konkreten Verhältnissen, unter denen der Verfasser schrieb, haben, und es findet dieselbe in dem Streit zwischen Hippolyt und Kallist und der daraus entspringenden Kirchentrennung. Aus der Refut. omn. haeres. wissen wir, dass Hippolyt anfangs noch als Presbyter der Gemeinde des Bischofs Kallist angehörte; aus Furcht vor ihm schloss Kallist den Sabellius von der Kirche aus. Die Trennung zwischen beiden erfolgte aus dogmatischen Gründen. Hippolyt erklärte die Vermittlungsformel Kallists für ein Ge-

misch von Theodotianismus und Sabellianismus — was sie auch war —, und dieser beschuldigte jenen des Ditheismus. Von diesem Zeitpunkt an bezeichnet Hippolyt die Kirche Kallists als die Sekte der Kallistianer, er nennt sie nur eine *σχολή* oder *διδασκαλεῖον*, sich selbst legt er aber die vollen Prädikate eines Bischofs bei (cf. auch Döllinger S. 100 ff.).

In eben diesen Streit führt uns die *ἀποστολικὴ παράδοσις* ein. Zwar das positive Bekenntnis, das c. 1 aufgestellt wird, ist wortarm. „Verbum est filius Dei, qui est creator omnis creaturae, visibilis et invisibilis". Von Hippolyt, dem geschulten Theologen und fruchtbaren Ketzerbestreiter, würden wir mehr zu erwarten berechtigt sein. Die Interpolation gerade an dieser Stelle erweckt den Verdacht, dass das Bekenntnis nicht wortgetreu erhalten ist; wie denn dogmatische Formeln bei der Überlieferung unsrer Schrift am meisten gefährdet waren. Aber der eigentliche Streitpunkt ist nicht verwischt. „Ante omnia nobis disserendum est de fide sacra sana, quae est de domino nostro Jesu Christo"; „hoc statuimus unanimi contra istos perditos homines, qui de verbo Dei nefaria edixerunt".

Die Ketzerei, um derentwillen die Gegner ausgestossen werden, ist also eine christologische, und die Verurteilung erfolgt vom Standpunkte der *λόγος*-Christologie aus. In treffendster Weise ist in diesen Worten der Gegensatz des Hippolyteischen Standpunktes gegen die dogmatische Formel Kallists hervorgehoben; man vergleiche nur die breitere Darstellung Refut. IX, 12; 458, 79 ff.: [*Κάλλιστος*] *ἐφεῦρεν αἵρεσιν τοιάνδε, λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον κτλ.*

So ist denn c. I ein höchst wertvoller Bestandteil der C. H. Es sind die Eierschalen, welche unsrer K.-O. noch anhaften. Wegen der häretischen Christologie des Kallist glaubt sich Hippolyt von ihm und seiner Kirche trennen zu müssen. Er schaart seine Anhänger um sich, und „arcta unione conjuncti", schliessen diese „discipuli scripturarum", die Vertreter der schriftgemässen Lehre von Christus, Kallist und seine Anhänger, „qui de verbo Dei nefaria edixerunt", von der Kirche aus, „quia non consentiunt ecclesiae in Deo"[1]). Der Ton, den Hippolyt in der *ἀποστολικὴ*

1) Das schliesst natürlich nicht aus, dass Kallist mit seiner Exkom-

παράδοσις anschlägt, ist derselbe, den er in der Refut. redet. Dort erhebt sich das Oberhaupt der rechtgläubigen Partei gegen die Gemeinde des mächtigen Gegners in dem Bewusstsein, die „discipuli scripturarum" hinter sich zu haben; hier sucht der berühmte Schriftsteller das Andenken des vielgewandten Kirchenpolitikers zu brandmarken, indem er sein Leben und seine Lehre beleuchtet.

Noch handgreiflicher als der Anfang nimmt der Schluss unsrer K.-O. gegen Kallist Stellung. „Debemus igitur vigiles esse omni tempore, non indulgentes oculis nostris somnum. Cavendum est, ne somnolentia nos opprimat, donec inveniamus locum domino, neve quis dicat: Equidem et baptizatus et corpore Christi pastus sum, et fretus dicat: Sum christianus, et inveniatur talis amator deliciarum, aversus a mandatis Christi. Talis similis esset homini sordibus pleno, qui in balneum quidem intravit, sed prius inde exivit, quam bene defricatus esset, ita ut sordes in eo etiam postea inveniantur. Ille enim non adhibuit exustionem spiritus, de qua loquitur beatus Paulus apostolus monens, ut simus ferventes spiritu omni tempore" (c. XXXVIII § 258—260). War oben die dogmatische, so wird hier die ethische und kirchenpolitische Position des Gegners verdammt. Denn darauf beruhte ja gerade die Macht des Kallist, dass er es so gut verstanden hatte, mit dem sittenlosen Leben der Grossstadt zu paktieren und die Kirchengesetze nach dieser Richtung hin zu ermässigen. Er vergab darum alle Fleischessünden; er stellte den teuflischen Satz auf, dass alle in anderer Kirchengemeinschaft begangenen Sünden vergessen seien, wenn man zu seiner Kirche übertrete; er erlaubte vornehmen Frauen die Heirat mit Sklaven und Freigelassenen. Er säumte auch nicht, seine Praxis zu einer Theorie auszubauen; durch die Arche Noah mit ihren reinen und unreinen Tieren, wie durch das Unkraut im Acker Mt. 13, 29 bewies er das notwendige Vorhandensein der Sünder in der Kirche. Der Erfolg musste genau der hier geschilderte sein, dass die Christen in dem Be-

---

munikation dem Hippolyt schon zuvorgekommen war. Im Gegenteil ist dies nach der Lage der Dinge wahrscheinlich. Nachdem Kallist die Nutzlosigkeit seiner Vermittlungspolitik eingesehen hatte, entledigte er sich und die Kirche der extremen Spitzen beider Parteien, zuerst des Sabellius, dann des Hippolyt.

wusstsein, der Kirche durch Taufe und Abendmahl verbunden zu sein, ihr Gewissen einschläferten und sich skrupellos den gewohnten Lüsten hingaben. Denn das ist der Nerv seiner ganzen Gesetzgebung, dass er *τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε* (Refut. IX, 12; 458, 1 f.).

Und wieder ist hier der Vergleich mit der Schilderung in der Refut. sehr lehrreich. Hier in der *ἀποστολικὴ παράδοσις* sieht Hippolyt ahnenden Geistes voraus, was für ihn und seine Kirche die grösste Gefahr ist: der Hang der Christen zum bequemen Leben in heidnischen Lüsten, die der Gegner so milde zu beurteilen wusste; und er kann die Feder nicht niederlegen, ohne seine Gemeinde noch einmal eindringlich davor zu warnen; dort in der Refut. berichtet seine rächende Muse, welche Erfolge sein Rivale durch die bezeichnete Taktik sich errungen hatte.

An diesen beiden Stellen, dem Anfang und Schluss, lässt sich auch noch ein letzter Beweis für die Autorschaft Hippolyts erbringen: die charakteristische Diktion. Wir hatten bis dahin auf diesen Beweis Verzicht leisten müssen, da uns keine Schrift Hippolyts erhalten ist, die wir der „traditio apostolica“ inhaltlich zur Seite stellen könnten, und diese in ihren knappen, sachlichen Ausführungen wenig Raum zu allgemeineren Sätzen lässt, an denen die Sprache Hippolyts zu erkennen wäre. Die einzige sachliche Parallele — soweit ich sehe — findet sich in den Andeutungen über den Taufritus im Kommentar zu Daniel (Bardenhewer S. 73), die aber wenig austrägt, da uns nur das Osterfest als solenner Tauftag (cf. Tertullian, de bapt. c. 19) und die bekannte Salbung nach der Taufe namhaft gemacht werden. Wichtiger könnte scheinen de antichr. c. 59; S. 31, 3 ff., wo bei Gelegenheit eines Vergleiches der Kirche mit einem Schiffe gesagt wird: *κλίμαξ ἐν αὐτῇ εἰς ὕψος ἀνάγουσα εἰς τὸ κέρας εἰκὼν σημείου πάθους χριστοῦ, ἕλκουσα τοὺς πιστοὺς εἰς ἀνάβασιν οὐρανῶν. σίφαροι δὲ ἐπὶ τὸ κέρας ἐφ᾽ ὑψηλοῦ αἰρόμενοι τάξις προφητῶν μαρτύρων τε καὶ ἀποστόλων εἰς βασιλείαν χριστοῦ ἀναπαυομένων.* Die Reihe: Propheten, Märtyrer, Apostel scheint doch eine derartige Hochschätzung des Martyriums zur Schau zu tragen, wie man sie nur dem Verfasser der „traditio apostolica“ zutrauen könnte. Und doch kann die Stelle für eine kirchenrechtliche Prärogative der Märtyrer nichts besagen. Hip-

polyt bringt hier lediglich die Ansicht zum Ausdruck, die auch Tertullian[1]) öfter vertritt, dass unter den Christen nur die Märtyrer den Vorzug genössen, sogleich nach dem Tode des Paradieses teilhaftig zu werden, während sonst alle in einem Zwischenzustande bis zur Auferstehung aufbewahrt würden (cf. Döllinger S. 357 f.).

Aber hier in den allgemeinen Ausführungen zu Anfang und Schluss finden sich einige Lieblingsausdrücke des Hippolyt, die sich auch anderweitig belegen lassen. Gleich der Anfang: „Ante omnia nobis disserendum est de fide — — —. Posuimus ergo id in fide contentique in omni patientia“ c. I § 1, mit dem er sich gegen Kallist wendet, erinnert an die Wendungen in der Refut., womit er seinen Widerstand gegen ihn bezeugt: *καίτοι ἡμῶν μηδέποτε συγχωρησάντων, ἀλλὰ πλειστάκις ἀντικαθεστώτων πρὸς αὐτοὺς καὶ διελεγξάντων καὶ ἄκοντας βιασαμένων τὴν ἀλήθειαν ὁμολογεῖν* (IX, 7; 440, 35 ff.) und *οὗ τὰ νοήματα γνόντες ἡμεῖς οὐ συνεχωροῦμεν, ἐλέγχοντες καὶ ἀντικαθιστάμενοι ὑπὲρ τῆς ἀληθείας* (IX, 11; 452, 85 f.). Mit dem Bekenntnis: „Verbum est filius Dei, qui est creator omnis creaturae, visibilis et invisibilis (c. I § 3) vergleiche man c. Noët. c. 10; 51, 4 ff.: *πάντα γὰρ τὰ γενόμενα — — — λόγῳ μὲν κτίζων, — — — ὃν λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ ὁρατὸν ποιεῖ — — — αὐτῷ μόνῳ πρότερον ὁρατὸν ὑπάρχοντα, τῷ δὲ γινομένῳ κόσμῳ ἀόρατον ὄντα ὁρατὸν ποιεῖ.* „Contra istos perditos homines, qui de verbo Dei nefaria edixerunt“ (c. I § 4) ist dieselbe Ausdrucksweise wie Refut. IX, 12; 458, 95 ff: *ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν ὁ ἀνόητος καὶ ποικίλος, ὁ ἄνω κάτω σκεδάζων βλασφημίας* und

1) de resurr. carnis c. 43 (Öhler II, 522): „Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis, diversurus“; de anima c. 55 (Reiff. u. Wiss. I, 388, 21 ff.): „Immo, inquis, in paradiso, quo jam tunc et patriarchae et prophetae, appendices dominicae resurrectionis, ab inferis migraverint. Et quomodo Johanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit? Quomodo Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi janitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam? Nova mors pro Deo et extraordinaria pro Christo alio et privato excipitur hospitio. — — — Tota paradisi clavis tuus sanguis est“.

c. Noët. c. 1; 43, 17 f.: *ὁ γὰρ εἰς πνεῦμα ἅγιον βλασφημῶν.* Dass Hippolyt das Schisma konsequent als Abfall des Kallist von der rechtgläubigen Kirche darstellt, ist bekannt; zum Überfluss sei auf Refut. IX, 12; 458, 99 f. verwiesen: *τοιαῦτα ὁ γόης τολμήσας συνεστήσατο διδασκαλεῖον κατὰ τῆς ἐκκλησίας οὕτως διδάξας* zum Vergleich mit: „Ideo multo magis nos arcta unione in virtute Dei conjuncti separavimus illos, quoniam non consentiunt ecclesiae in Deo, neque nobiscum sunt, qui sumus discipuli scripturarum. Ideoque separavimus illos ab ecclesia“ (c. I § 5 f.). Das hier zweimal gebrauchte separare ist auch sonst ein häufig vorkommender Ausdruck; Refut. IX, 12; 458, 8: *ἔκβλητοι τῆς ἐκκλησίας ὑφ᾽ ἡμῶν γενόμενοι*; c. Noët. c. 1; 43, 18: *ἔκβλητος γεγένηται κλήρου ἁγίου*; 44, 1: *ἐξέωσαν τῆς ἐκκλησίας*. Dass der „Schrifttheologe“ Hippolyt seine Partei die „disciputi scripturarum“ nennt, kann nicht auffallen; denselben Anspruch erhebt er gegen Noët c. Noët. c. 9; 50, 15 f.: *εἷς θεός, ὃν οὐκ ἄλλοθεν ἐπιγινώσκομεν, — — —, ἢ ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν* und 50, 21 ff.: *ὅσα τοίνυν κηρύσσουσιν αἱ θεῖαι γραφαί, ἴδωμεν, — — — μὴ κατ᾽ ἰδίαν προαίρεσιν μηδὲ κατ᾽ ἴδιον νοῦν μηδὲ βιαζόμενοι τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ δεδομένα, ἀλλ᾽ ὃν τρόπον αὐτὸς ἐβουλήθη διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν δεῖξαι, οὕτως ἴδωμεν*; cf. auch c. 2; 44, 9 f.: *οὐδὲ γὰρ οὕτως αἱ γραφαὶ διηγοῦνται*; c. 3; 45, 3 f.: *καθὼς αὐταὶ αἱ γραφαὶ ἐλέγχουσιν αὐτῶν τὴν ἀμαθίαν, μαρτυροῦσαι τῇ ἀληθείᾳ*; 45, 7 f.: *αἱ μὲν γραφαὶ ὀρθῶς λέγουσιν, ἄλλα ἂν καὶ Νόητος νοῇ* c. 12; 52, 14: *ἴδωμεν οὖν τὰ γεγραμμένα*; c. 14; 52, 23 f.: *ταῦτα μὲν οὖν, — — — σημαίνουσιν αἱ γραφαί*; 53, 17 f.: *πᾶσαι τοίνυν αἱ γραφαὶ περὶ τούτου κηρύσσουσι*; de antichr. c. 1; 1, 4 ff.: *εὔλογον ἡγησάμην, ἀφθόνως ἀρυσάμενος ὡς ἐξ ἁγίας πηγῆς ἐξ αὐτῶν τῶν ἁγίων γραφῶν*; c. 5; 4, 11 ff.: *δίκαιόν ἐστιν ἡμᾶς ἐφαψαμένους αὐτῶν τῶν θείων γραφῶν ἐπιδεῖν δι᾽ αὐτῶν.* „Nos, qui judicabimus creaturam in justitia“ (c. I § 5) stellt Hippolyt den Christen in Aussicht; ebenso spricht er de antichr. c. 5; 4, 20 ff. von der *τῶν ἁγίων ἔνδοξος καὶ ἐπουράνιος βασιλεία τῶν συμβασιλευόντων τῷ χριστῷ*, und in Daniel. c. 4; 153, 18 f. nennt er den Sabbath *τύπος καὶ εἰκὼν τῆς μελλούσης βασιλείας τῶν ἁγίων, ἡνίκα συμβασιλεύσουσι τῷ χριστῷ, παραγινομένου αὐτοῦ ἀπ᾽ οὐρανῶν, ὡς Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει αὐτοῦ διηγεῖται* (cf. Döllinger S. 356; Overbeck S. 83 ff.).

Höchst charakteristisch ist auch c. XXXVIII § 258 der Hinweis auf die *ἡδοναί* solcher, die sich als Christen bekennen; „fretus dicat: Sum christianus, et inveniatur talis amator deliciarum, aversus a mandatis Christi". Man vergleiche Refut. IX, 12; 458, 4: *λεγόμενος χριστιανὸς εἴ τι ἂν ἁμάρτῃ*; 460, 25 f.: *γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις διὰ τὰς ἡδονάς, ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ χριστός*; und 460, 32 spricht er von dem schändlichen Treiben der *πισταὶ λεγόμεναι*. Die „mandata Christi" finden auch de antichr. c. 13; 7, 7 f. Erwähnung: *τὰς ἐξ ἁγίου στόματος χριστοῦ ἐκπορευομένας ἐντολὰς ἐσήμαινε* und c. 59; 30, 26: *αὐτοῦ τοῦ χριστοῦ αἱ ἅγιαι ἐντολαί*. Der „beatus Paulus apostolus" (c. XXXVIII § 260) findet sich noch de antichr. c. 1; 1, 17: *ὁ μακάριος ἀπόστολος*; 2, 1 f.: *ὁ μακάριος [ἀπόστολος]*; c. 63; 33, 9 f.: *ὁ μακάριος Παῦλος ὁ ἀπόστολος*; c. Noët. c. 15; 54, 8: *ὁ μακάριος Παῦλος*. So lassen sich fast alle irgendwie hervorstechenden Gedanken und Ausdrücke in den §§ des Anfangs und Schlusses belegen. Die Rückübersetzung ins Griechische würde bei diesen Teilen am wenigsten Schwierigkeiten begegnen [1]).

Kallist behielt von Anfang an den grössten Teil der Gemeinde auf seiner Seite. Das bezeugt seine dogmatische Stellung, die nicht aus theologischem Interesse eingegeben ist, sondern nur den Zweck hat, möglichst vielen genug zu thun. Und die

1) Im übrigen sind mir noch folgende Parallelen aufgestossen. Zum Titel *ἀποστολικὴ παράδοσις* c. Noët. c. 17; 55, 17 f.: *πιστεύσωμεν οὖν* — —, *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων*; zu c. III § 13: „tribuisti sanctis apostolis — — —, qui fundaverunt ecclesiam in omni loco", de antichr. c. 61; 32, 3 f.: *τοὺς δώδεκα ἀποστόλους, δι᾽ ὧν καθίδρυται ἡ ἐκκλησία*; zu c. XIX § 115: „quidquam peregrinum de spiritibus peregrinis" c. Noët. c. 1; 43, 12 f.: *οἰήσει πνεύματος ἀλλοτρίου ἐπαχθείς*, und 43, 15 f.: *φυσίωμα πνεύματος ἀλλοτρίου ὑπεισῆλθεν εἰς αὐτόν*; zu c. XXXIV § 177: „quando autem episcopus sermocinatur sedens, ceteri lucrum habebunt, neque ipse sine lucro erit", de antichr. c. 2; 2, 29 ff.: *ἀναγνῶμεν τοῖς ὀρθῶς πιστεύειν δυναμένοις, ἐπιγίνεται ἀμφοτέροις κοινὴ ὠφέλεια, τῷ μὲν λέγοντι τὸ διὰ μνήμης κρατήσαντα ὀρθῶς ἐκθέσθαι τὰ προκείμενα, τῷ δὲ ἀκούοντι ἐπιστῆσαι τὸν νοῦν πρὸς τὰ λεγόμενα*; endlich zu c. XXV § 234: „illa hora universa creatura perturbata est propter facinus scelestum a Judaeis perpetratum" c. Noët. c. 18; 57, 10 f.: *παραδώσαντα τὸ πνεῦμα ἰδοῦσα ἡ κτίσις ἐταράσσετο καὶ τὴν αὐτοῦ ὑπερβάλλουσαν δόξαν χωρῆσαι οὐ δυναμένη ἐσκοτίζετο.*

Masse der Gläubigen ist nie theologisch so interessiert, dass sie nicht einen faulen Frieden dem dogmatischen Hader vorzöge. Die zum guten Teil aus praktischen Gründen abgefasste Kirchengesetzgebung mehrte vollends die Zahl seiner Anhänger zusehends. Um so grösser war die Gefahr für die kleine, aber wohl auserlesenere Schaar Hippolyts, dass sie sich auf die Dauer in ihrem Gegensatz gegen die Grosskirche nicht erhalten konnte und sich allmählich auflöste. Aber an ihrer Spitze stand ein Mann, nicht nur ein wissenschaftlicher Theolog, der in den dogmatischen Streitigkeiten an Gelehrsamkeit keinen ebenbürtigen Gegner gefunden hatte, sondern auch ein praktischer Kirchenmann, dessen erste That nach der Kirchentrennung es war, für seine kleine Gemeinde eine Kirchenordnung zu schreiben, deren Geschichte es beweist, welche Wertung sie verdient. Schon durch ihren Titel macht er deutlich, dass er nichts will, als nur das uralte Erbe der Kirche gegen Neuerungen verteidigen. Sein Bemühen musste vor allem sein, durch straffe Organisation seine Anhänger zusammenzuhalten. Jetzt verstehen wir es, warum er den höchsten Wert auf die sittliche Unbescholtenheit des Klerus und der Laien legt, warum er so oft den Neid der Heiden als sein erstrebenswertes Ziel hinstellt (c. III § 14 ff.; c. V § 41; c. XIX § 149; c. XXXIV § 175; c. XXXV § 182). Deshalb ist er auch so streng in seiner Forderung des regelmässigen Kirchenbesuchs (c. XXI § 218 ff.; c. XXVI § 226 ff.); nur so konnte er hoffen, seine Gemeinschaft lebendig zu erhalten. Noch manche Züge der C. H. ist man versucht, auf die konkreten Verhältnisse zurückzuführen. Bei einer kleinen Sektengemeinde ist eine Bestimmung, wie die c. II § 10, dass auch ein Presbyter den Bischof ordinieren darf, besonders verständlich. Wir wissen ja, welche Mühe und List Novatian aufwenden musste, um die zu seiner Zeit schon unumgängliche Bedingung der bischöflichen Ordination durch drei Bischöfe zu erfüllen. So ist es begreiflich, dass gerade ein Bischof, der sich im Gegensatz zu der Grosskirche weiss, sich in dieser Hinsicht von den umliegenden Gemeinden unabhängig macht. — Bei dem Novatianischen wie beim Theodotianischen Schisma spielen Konfessoren eine Rolle — natürlich; denn diese Heroen in ihrer grossen, aber nicht definierten Autorität haben immer dem kirchlichen Amte gegenüber eine Rolle zu

spielen gesucht. Wir dürfen dasselbe bei dem Hippolyteischen Schisma annehmen; und gerade die Hippolyteische Kirchenordnung begünstigt in so eminenter Weise diese Aristokraten. — Uns frappierte in c. VI § 46 f. endlich der Grundsatz, dass sich Freie und Sklaven in ihren Ansprüchen auf den Presbyterat unterscheiden. Aber bei dem vornehmen Gegner des ehemaligen Sklaven Kallist, dem gewiegten Theologen, der einer Kaiserin eines seiner Werke dedizieren durfte, verstehen wir eine so aristokratische Anschauung.

Wir müssen somit unsere K.-O. kurze Zeit nach der Kirchentrennung entstanden denken. Und da die Gesetzgebung des Kallist, welche hier noch nicht vorliegt, mit ihren in der Refut. berichteten Erfolgen eine gewisse Zeit voraussetzt, ehe sie die bekannten Wirkungen zeitigen konnte, wird es geraten sein, an die ersten Jahre des kurzen Episkopats Kallists zu denken: das Jahr 218 oder die folgenden.

Noch ein andrer Grund ist vorhanden, dies Werk Hippolyts verhältnismässig früh anzusetzen. Eusebius (h. e. VI, 22, 1) hebt hervor, dass Hippolyt eine Schrift über das Osterfest geschrieben habe, worin er einen auf 16jähriger Periode ruhenden Kanon aufgestellt habe, die ihren Anfang im 1. Jahre Alexanders nahm [1]). Auf der Statue des Hippolyt aber ist auch der Titel der Schrift erwähnt (*ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα κατὰ ἐν τῷ πίνακι*) und dieser Kanon selbst erhalten, in einer doppelten Tafel, wovon die eine die Ostergrenzen, die andere die Ostersonntage angiebt. Da der Kanon auf das erste Jahr Alexanders (222) gestellt ist, wird er eben in diesem Jahre oder kurz nachher abgefasst sein. Es kommt ihm zwar der Ruhm zu, der erste unter den Berechnungen des Osterfestes zu sein, aber sehr bald sind ihm andere und bessere gefolgt.

1) *Τότε δῆτα καὶ Ἱππόλυτος συντάττων μετὰ πλείστων ἄλλων ὑπομνημάτων καὶ τὸ περὶ τοῦ πάσχα πεποίηται σύγγραμμα, ἐν ᾧ τῶν χρόνων ἀναγραφὴν ἐκθέμενος καί τινα κανόνα ἑκκαιδεκαετηρίδος περὶ τοῦ πάσχα προθείς, ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔτος Ἀλεξάνδρου αὐτοκράτορος τοὺς χρόνους περιγράφει.* Der Ausdruck des Euseb lässt es im unklaren, ob das erste Jahr Alexanders Anfangs- oder Endpunkt des Kanons war. Die Statue beseitigt jeden Zweifel. Falsch fasst Hieronymus die Worte auf „Hippolytus rationem paschae temporumque canones scripsit usque ad primum annum Alexandri imperatoris, et sedecim annorum circulum, quem Graeci *ἑκκαιδεκαετηρίδα* vocant, reperit". De vir. inl. c. 61.

„Es ist nichts als ein roher Versuch, der nur auf wenige Jahre die Probe bestand“ (Ideler, Handbuch der Chronologie II, S. 213 ff.; cf. Lehrbuch S. 363 ff.). Der Anfang unsers c. XXII § 195 lautet aber: „hebdomas, qua Judaei pascha agunt, ab omni populo summo cum studio observetur“. Die ganze Woche vor Ostern, also sechs Tage, soll gefastet werden. Das Osterfest will der Verfasser also am Sonntag nach dem 14. Nisan gefeiert haben, wie dies Victor von Rom verfochten hatte und mit ihm die ganze Kirche ausser der kleinasiatischen es hielt (cf. Eus. h. e. V, 23—25). Sachlich steht nun zwar diese Bestimmung mit der im Kanon vorausgesetzten nicht im Widerspruch. Das Passah der Juden fiel ja auf den ersten Vollmondstag im Frühjahr, den 14. Nisan, und die christlichen Osterberechnungen wollten nur die Monatstage, auf die der Sonntag nach dem Frühlingsvollmond in jedem Jahre fiel, vorher bestimmen. Dennoch müsste man erwarten, dass sich Hippolyt bei der Vorschrift über das Osterfasten auf seine eigene Berechnung der Ostergrenzen und Ostersonntage berufen hätte und sich nicht mit dem wohl bequemen, aber doch vielleicht anstössigen Verweis auf das Passah der Juden begnügt hätte, wenn seine Osterschrift und sein Kanon schon vorher abgefasst waren. Damit hätten wir demnach das Jahr 222 als ungefähren terminus ad quem für unsre Schrift gewonnen, während wir oben die Jahre 218—220, am ersten noch das Jahr 218 selbst als Entstehungsjahr der „traditio apostolica“ konstatieren konnten.

Aus dem Streit zwischen Hippolyt und Kallist ist unsre Kirchenordnug entstanden, eine Geburt des Augenblicks und der Not. Dennoch ist es kein Zufall, dass diese bedeutende kirchenrechtliche Urkunde aus dem Zeitalter der Severer stammt. Denn das erste Drittel des 3. Jhdts. war die Zeit der Klassiker der Jurisprudenz. Aus derselben Zeit, aus demselben Orte, und vielleicht aus demselben Zirkel, den die feinsinnigen Kaiserinnen um sich sammelten[1]), aus dem die Werke eines Papinian,

1) Auch das darf vermutet werden; vielleicht war es die Kaiserin Julia Aquilia Severa, die Gemahlin Elagabals, welcher Hippolyt seine Trostschrift über die Auferstehung widmete. Am Hofe Alexanders gab es eine grosse Anzahl von Christen (Eus. h. e. VI, 28); die Kaiserin-Mutter Julia

Ulpian und Paulus, um von geringeren zu schweigen, hervorgingen, welche Hauptquellen für die grossen Sammelwerke Justinians werden sollten (cf. Teuffel, Gesch. der röm. Literatur 4. Aufl. § 371, 376 ff.) — dorther stammt auch die *ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts, welche vermittelst der Ä. K.-O. eine Grundlage des orientalischen Sammelwerkes des Kirchenrechts, der Const. Apost. wurde, und deren Sätze sich durch die ‚Statuta ecclesiae antiqua' [1]) bis in die spätesten kanonischen Rechtsquellen des Abendlandes übertragen haben. Die Entwicklung des kanonischen Rechts geht an diesem Punkte der des Civilrechts parallel.

Mammaea verkehrte mit Origenes (Eus. h. e. VI, 21). Und es müssen doch sehr vornehme Gönner gewesen sein, welche dem Hippolyt jene Marmorstatue setzten, eine Auszeichnung, welche viele Jahrhunderte lang keinem Römischen Bischof wieder zu teil wurde, im kirchlichen Altertum selbst nur noch dem Petrus.

1) Hier darf vielleicht auch darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Römische Bischof Cornelius in seinem berüchtigten Brief an Fabius von Antiochien (bei Eusebius h. e. VI, 43) sich für die notwendigen Ergänzungen der Taufe (die sie begleitenden Sakramentalien) bereits auf einen kirchlichen Kanon beruft. Er schreibt § 15, nachdem er berichtet, dass Novatian in der Krankheit nur die Taufe durch Begiessung erhalten: *Οὐ μὴν οὐδὲ τῶν λοιπῶν ἔτυχε, διαφυγὼν τὴν νόσον, ὧν χρὴ μεταλαμβάνειν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα, τοῦ τε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου.* In den Canones Hippolyts (s. c. XIX) sind aber diese die Taufe begleitenden Sakramentalien bereits ausführlich dargelegt. Man kann demgemäss voraussetzen, dass Cornelius jenen Kanon vor Augen gehabt hat. Nimmt man aber an, dass nach der Verschmelzung der Hippolyteischen Sekte mit der grossen Kirche — diese muss unter Anteros oder Fabian erfolgt sein — die Canones Hippolyts für Rom unwirksam geworden sind, so bezeugt Cornelius doch immerhin, dass die Römische Kirche schon i. J. 251 detaillierte Canones besessen hat, welche auch die Taufpraxis in allen Einzelheiten regelten, und bestätigt somit die Annahme, dass unsere Canones aus der Zeit vor der Mitte des 3. Jahrh. stammen.

Anhang I.

Die Hippolyteische Schrift περὶ χαρισμάτων.

Die 9.—11. Zeile des Schriftenverzeichnisses auf der Statue des Hippolyt lautet:

πΕΡΙ ΧΑΡΙϹΜΑΤΩΝ
ἀπΟϹΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟ
ϹΙϹ

Im Vorhergehenden ist der Nachweis geführt worden, dass mit diesen vier Worten nicht eine, wie bisher manche annahmen, sondern zwei Schriften des Römischen Bischofs bezeichnet sind: die erste über die Charismen, die zweite von der „Apostolischen Überlieferung" handelnd. Es ist ferner mit genügender Sicherheit festgestellt worden, dass wir die Schrift ἀποστολικὴ παράδοσις noch besitzen in den echten Bestandteilen der arabischen Can. Hipp., deren ursprünglicher Umfang und Reihenfolge sich durch das Zusammentreffen einer Anzahl günstiger Umstände wiederherstellen liess. Die Frage, ob und wo wir noch Spuren der Hippolyteischen Schrift περὶ χαρισμάτων besitzen, konnten wir nur im Vorbeigehen durch einen Hinweis auf Bunsens Vermutung streifen (s. oben S. 252).

Die beiden Schriften haben sich nicht etwa zufällig auf der Statue zusammengefunden; sie haben auch inhaltlich Beziehungen. „Apostolische Überlieferung" ist hier der Name einer Kirchenordnung; und eine Abhandlung „über die Gnadengaben" muss auch irgendwie kirchenrechtlichen Inhalts gewesen sein, wenn sie nicht, wie die älteren Erklärer, Scaliger etc. ohne jeden Grund annahmen, ein Kommentar über I. Kor. 12 sein sollte. Jedenfalls sind diese beiden Titel die einzigen auf der Statue, welche der kirchenrechtlichen Literatur angehören können. Kein Titel

vorher oder nachher ist ihnen darin zur Seite zu stellen. Sie bilden zusammen die zweite erkennbare Gruppe in dem Schriftenverzeichnis. Denn Zeile 3 wird mit Recht allgemein ergänzt: *εἰς ψαΛΜΟΥϹ* (cf. Hieronymus, de vir. inl. c. 61: „de psalmis"; und die Fragmente, welche Caspari III, S. 378 Anm. anführt); Zeile 4: *εἰς ἐγΓΑϹΤΡΙΜΥΘΟΝ* (Hieronymus a. a. O.: „de Saul et Pythonissa"); Zeile 5—8:

τΑ ΥΠΕΡ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩ
ΑΝΗΝ
ΕὐαγΓΕΛΙΟΥ ΚΑΙ ΑΠΟ
ΚΑΛΥΨΕΩϹ

(Ebed Jesu: „Apologia pro apocalypsi et evangelio Johannis apostoli et evangelistae"; cf. Andreas von Caesarea in Max. Bibl. Patr. Lugd. t. V, S. 590).

Wir haben damit eine Gruppe von zwei Kommentaren und einer apologetisch-kritischen Abhandlung, die immerhin mit den Kommentaren zusammenzureihen ist; und wenn die Ergänzung von Zeile 2: *περὶ κοσμογοΝΙΑϹ* richtig sein sollte (= *εἰς τὴν ἑξαήμερον* Euseb. h. e. VI, 22; Hieronymus, de vir. inl. c. 61 und ep. 84, 7), wiese diese Gruppe vier Nummern auf. Sehen wir von der ersten Zeile ab, wo die Ergänzung von *ΥϹ* zu grosse Schwierigkeiten bieten dürfte, so folgen sich auf der Statue 1) die exegetischen, bezw. eine apologetisch-kritische Schrift, 2) die kirchenrechtlichen Schriften. Im folgenden ist keine Reihenfolge mehr erkennbar; die Schriften sind so verschiedenartigen Inhalts, dass jede ihre eigene Rubrik beanspruchen müsste; nur die letzten beiden (*περὶ θ̄υ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως* und *περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν*) lassen sich noch als die dogmatisch-polemischen zusammenfassen. Aber bemerkenswert und für unsern Zweck völlig ausreichend ist die Beobachtung, dass weder eine exegetische noch eine kirchengesetzliche Schrift unter ihnen begegnet.

Mit dem kirchengesetzlichen Teile des Schriftenverzeichnisses der cathedra steht in eigentümlicher Beziehung das VIII. Buch der Const. Apost. Es ist nämlich fragelos, dass hier — wenn wir von etwaigen eingeflickten Stücken absehen — zwei Quellen bearbeitet sind, c. 1. 2 und c. 4 ff., gänzlich verschiedenen Inhalts, die von dem Redaktor durch Einschiebung des c. 3 ungeschickt zusammengeleimt wurden, so dass noch jetzt die Naht

deutlich bemerkbar ist. Schon der alte John Pearson hat das gesehen: „et sane sunt in libro constitutionum capita quaedam, quae nihil aliud esse videntur quam methodi gratia factae connexiones quaedam, quibus una alteri didascalia subnecteretur. Quale caput tertium libri octavi esse — — deprehendimus“ (Vindiciae epist. S. Ignatii, 1672; S. 62). In jener oben besprochenen (S. 3 f. 240 ff.) Handschriftengruppe von Const. Apost. VIII, welche zwar einen Auszug, aber aus einer älteren Textgestalt der Const. Apost. VIII darstellt, sind auch noch die Überschriften der beiden Quellen vorhanden; c. 1. 2 heisst: διδασκαλία πάντων τῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων, c. 4 ff.: διατάξεις τῶν αὐτῶν ἁγίων ἀποστόλων περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου (cod. oxon. 26). Die erste wird als eine Schrift περὶ χαρισμάτων bezeichnet und sie stellt auch eine Abhandlung über die Gnadengaben dar, die zweite wird auf Hippolyt zurückgeführt. Wie richtig an dem zweiten Punkte die Überlieferung tradiert hat, ist oben gezeigt worden. Wir haben in der That in Const. Apost. VIII, 4 ff. in späterer, mehrfacher Überarbeitung eine Schrift Hippolyts, und zwar die Schrift ἀποστολικὴ παράδοσις.

Die Korrespondenz zwischen den Titeln der Statue und den Quellen von Const. App. VIII ist deutlich. Hier zwei Schriften, anscheinend kirchenrechtlichen Inhalts, die zu einem Paare verbunden sind — dort zwei Quellen, die aneinanderzureihen dem Bearbeiter Mühe macht; die eine stimmt im Titel, die zweite in der Angabe über den Verfasser mit dem steinernen Zeugen überein.

Der anscheinend schwierigere Teil der dunkeln Beziehungen ist aufgeklärt: die ἀποστολικὴ παράδοσις ist mit den διατάξεις περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου auf ihr wahres Verhältnis zurückgeführt. Was liegt näher, als die beiden Abhandlungen περὶ χαρισμάτων nun auch gleichzusetzen, d. h. in der Quelle von Const. Apost. VIII, 1. 2 die aus der Statue bekannte Schrift Hippolyts zu suchen? Dies Schriftenpaar, so wird man leicht annehmen, ist eben aus irgend einem Grunde gewöhnlich zusammen überliefert worden; vielleicht wurde die erstere wegen ihres geringen Umfanges gewöhnlich nur mit der zweiten, grösseren abgeschrieben; so stellte der Auftraggeber des Steinmetzen die Titel, so der kirchenrechtliche Schriftsteller die Bearbeitungen beider zusammen.

Es wird kaum gegen diese Vermutung anzuführen sein, dass doch eben Const. Apost. VIII, 1. 2 nicht den Namen des Hippolyt trage. Man würde unrecht thun, von der Tradition der Const. Apost. noch mehr zu verlangen, als sie bietet. Wie bei der zweiten Schrift der Titel *ἀποστολικὴ παράδοσις* sich in dem Titel des ganzen Werkes *διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων* verlor, so verschwand bei der ersten Schrift der Name des Autors. Das Recht zu einem argumentum e silentio lässt sich daraus nicht ableiten.

Aber es wird gut sein, wenn wir uns sogleich über die Bedingungen klar zu werden suchen, unter denen wir eine Schrift Hippolyts in Const. Apost. VIII, 1. 2 wiederzufinden erwarten dürfen. Die Antwort ist nicht schwer, denn den Grad der Veränderungen, denen die Quellen der Const. Apost. unterworfen worden sind, können wir an allen Teilen der Const. Apost. gleichmässig studieren. Das x, welches wir suchen, wird zu Const. Apost. VIII, 1. 2 in keinem anderen Verhältnis stehen, als die syrische *διδασκαλία* zu I—VI, als die Didache zu VII, als die *ἀποστολικὴ παράδοσις* zu VIII, 4 ff. Die ziemlich gleichmässig arbeitende Hand des grossen syrischen Fälschers wird auch hier thätig gewesen sein; vieles Charakteristische wird verwischt, manche Schärfe durch „Erklärung“ gemildert, und über das Ganze wird die Tünche der angeblich apostolischen Herkunft gestrichen sein. Von vornherein muss auf den Versuch verzichtet werden, den Wortlaut der Hippolyteischen Quelle zu rekonstruieren; wir werden froh sein müssen, wenn wir hie und da einen Gedanken aufweisen können, der gewiss nicht im Kopfe jenes syrischen Klerikers entsprungen ist, sondern deutlich das Gepräge Hippolyts trägt; und wir werden von Glück reden dürfen, wenn wir über den ursprünglichen Umfang der Schrift einige gegründete Mutmassungen aufstellen können.

Diese rein apriorische Klärung der Situation bringt uns ziemlich weit; sie reicht noch völlig aus, den einzigen Einwand, der bisher gegen das Abhängigkeitsverhältnis der Const. Apost. VIII, 1. 2 von der gleichnamigen Schrift Hippolyts erhoben wurde, zu entkräften. Caspari (Quellen III, S. 389 Anm. 209) hat darauf hingewiesen, „dass das einen wesentlichen Bestandteil der beiden cc. bildende Bekenntnis in c. 1, 4 in Gedanken und Ausdruck durchaus den Charakter der apostolischen Konstitutionen

und insbesondere der Bekenntnisse und bekenntnisartigen Stellen in ihnen trägt, während es mit den Hippolyteischen Bekenntnissen in c. Noët. c. 18 und Refut. omn. haeres. X, 32. 33 so gut wie gar keine Verwandtschaft zeigt“. Er führt folgende schlagende Parallelen auf:

πολύθεος ἀσέβεια (232, 15).	*πολύθεος πλάνη* III, 5 (100, 6). „ „ VI, 20 (183, 19). „ „ VIII, 12 (253, 13). *πλάνη εἰδώλων* V, 15 (146, 11). *πολύθεος μανία* V, 15 (146, 21).
δίχα ὁμιλίας ἀνδρός (232, 19).	*δίχα ἀνδρός* VII, 36 (220, 7).
ὅτι ἐπολιτεύσατο ὡς ἄνθρωπος ἄνευ ἁμαρτίας, πληρώσας πᾶσαν δικαιοσύνην τὴν τοῦ νόμου (232, 19 ff.).	*πολιτευσάμενον ἄνευ ἁμαρτίας* VI, 11 (168, 1). *πολιτευσάμενον ὁσίως* VII, 36 (220, 8). *πολιτευσάμενον ὁσίως κατὰ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ* VII, 41 (225, 8 f.). *πολιτευσάμενος ὁσίως* VIII, 12 (254, 29).
συγχωρήσει θεοῦ σταυρὸν ὑπέμεινεν αἰσχύνης καταφρονήσας (232, 21 f.).	*ἀτιμίαν ὑποστὰς σῇ συγχωρήσει* VIII, 12 (255, 10).
καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τεσσαράκοντα ἡμέρας παραμείνας τοῖς ἀποστόλοις καὶ πληρώσας πᾶσαν διάταξιν, ἀνελήφθη ἐπ' ὄψεσιν αὐτῶν πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν θεὸν καὶ πατέρα (232, 23 ff.).	*ἃ διαταξάμενος ἡμῖν ἀνελήφθη ἐπ' ὄψει ἡμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτόν* V, 7 (138, 1 f.). *πληρώσας πᾶσαν οἰκονομίαν καὶ διάταξιν, ἀνῆλθε πρὸς τὸν ἀποστείλαντα αὐτὸν θεὸν καὶ πατέρα* V, 19 (152, 7 ff.). *καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν ἀποστείλαντα* VI, 11 (168, 2). *ἀσεβοῦσιν εἰς τὸν ἀποστείλαντα* VI, 15 (175, 21). *καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀναληφθέντι διὰ τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς αὐτοῦ ἐπ' ὄψεσιν*

ἡμετέραις τοῖς συμφαγοῦσιν αὐτῷ καὶ συμπιοῦσιν ἐπὶ ἡμέρας τεσσαράκοντα μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν VI, 30 (196, 14 ff.).

Der auf diese Parallelen gegründete Einwand gegen die Identifizierung der beiden Schriften περὶ χαρισμάτων wird auf jeden grossen Eindruck machen, der sich nicht über die Bedingungen klar geworden ist, unter denen wir in den Const. Apost. alte Quellen wiederzufinden erwarten müssen. Wer aber, wie wir, von einer Untersuchung der Can. Hipp. herkommt, der weiss es, wie morgenländische Bearbeiter mit Symbolen und symbolmässigen Stücken, die sich in ihren Vorlagen finden, umzugehen pflegen. Diesen Teil zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu machen, ist ebenso falsch, wie wenn man bei der Behandlung der Can. Hipp. von dem Symbol c. XIX § 123—133 ausgehen wollte. Es ist geradezu selbstverständlich, dass der syrische Fälscher, der zur Zeit der grossen christologischen Streitigkeiten schrieb, an diesem Punkte seine Vorlage am gründlichsten geändert hat. —

Der Gedankengang der beiden cc. ist recht einfach. Die Charismen wurden zuerst den Aposteln, später auch andern Gläubigen verliehen. Ihr Zweck ist lediglich der, Ungläubige zu bekehren, sodass also, wenn alle Welt christlich ist, auch die Charismen überflüssig wären. Es ist ferner zu beachten, erstens, dass die Charismen keine unbedingte Wirkung haben, sondern nur auf solche Ungläubige, welche durch ein unbefangenes Urteil von Gott besonders günstig prädisponiert wurden, und zweitens, dass bei weitem nicht alle Gläubigen mit Charismen begnadet sind. Zwar kann man im weiteren Sinne den Glauben jedes Christen als Charisma bezeichnen, ebenso, wenn sich jemand von Häresie freihält; aber Gnadengaben im eigentlichen Sinne, die Wunder wirken, sind nicht jedem Christen verliehen. Daraus folgt denn, dass die charismatisch Begabten sich nicht gegen ihre Umgebung erheben dürfen. Wie es widersinnig wäre, wenn ein König, weil er König ist, seine Unterthanen gering schätzte, so wäre es dem Wesen der Sache nicht entsprechend, wenn ein Bischof sich gegen Presbyter und Diakonen, die Presbyter sich gegen die Laien erhöben. Denn was diesen einen Vorzug vor ihrer Umgebung verleiht, was ihr Amt ausmacht,

ist eben ein Charisma; und das ist ihnen von Gott gegeben. Wenn aber jemand ein Charisma besitzt, so ist damit über seine Frömmigkeit noch nichts ausgesagt, mag es sich auch in so sichtbaren Zeichen, wie in Prophezeiungen und Exorcisationen bethätigen; denn das Charisma nützt seinem Besitzer nichts. Und so ist denn auch ein Bischof voll Unwissenheit und Schlechtigkeit nicht mehr Bischof; das gottgegebene Bischofamt muss sich, ausser im Charisma, vor allem auch in sittenreinem Leben bethätigen; ein sittenloser Bischof trägt fälschlich seinen Namen; nicht von Gott, sondern von Menschen ist er befördert; er wird der Strafe Gottes nicht entgehen.

In einem Traktat „über die Gnadengaben" sollte man mehr eine „akademische" Abhandlung vermuten, und innerhalb der Const. Apost. hat er auch keine weitere Bedeutung; so sehr ist er von dem Bearbeiter breitgetreten worden. Aber es ist nicht zu verkennen, dass die hier verarbeitete Quelle ursprünglich keineswegs nur eine theologische Erörterung über Wert und Bedeutung der Charismen ist, sondern dass sie eine eminent praktische Spitze hat, in welcher der eigentliche Zweck des Schriftchens zu suchen ist. Die Schrift ist gegen die Übergriffe eines „unwissenden und sittenlosen" Bischofs und die ihn unterstützenden Presbyter gerichtet. Ihnen stellt sich ein gewiegter Theologe, doch wohl aus dem Kreise der eigenen Gemeinde, entgegen, und im Bewusstsein seiner besseren Überzeugung und seines überlegenen Wissens weist er ihnen nach, dass ihr wunderkräftiges Charisma ihnen nur dann den priesterlichen Charakter verleihe, wenn es mit frommem Leben verbunden wäre; dass aber alle Wunder, welche durch sie geschähen, denselben Wert hätten, wie wenn der Teufel und seine Dämonen Prophezeiungen ausspräche; dass sie ihre Ordination nur von Menschen hätten, dass Gott aber den Hoffärtigen widersteht.

Es ist in der That schwer, hier die Stimme des Irenäusschülers zu verkennen, der sein ganzes Mannesalter hindurch im Kampfe mit den Römischen Bischöfen verbrachte, an Geist und Gelehrsamkeit ihnen allen überlegen, wenn er auch schliesslich unterlag oder sich beugte. Wir kennen zwar nur den ersten Teil dieses Streites; seine Position gegen Zephyrin und Kallist macht er uns in der Refut., die gegen den letzteren auch in der ἀποστολικὴ παράδοσις bekannt, während wir nicht wissen, wie er

sich zu Urban und Pontian verhielt, wenn wir auch vermuten müssen, dass er seine Gegenkirche auch gegen sie verteidigte. Aber es hat durchaus den Anschein, als ob die Schrift *περὶ χαρισμάτων* der ersten Periode des Streites mit dem Römischen Episkopat angehörte, als der bestehende Gegensatz noch nicht in der Kirchenspaltung seinen Ausdruck gefunden hatte. In *περὶ χαρισμάτων* redet nicht der Gegenbischof, wie in der *ἀποστ. παράδοσις* und der Refut., sondern ein Mitglied der Gemeinde oder des Klerus erhebt sich gegen die Übergriffe des Bischofs und seines Anhanges. Die Schrift fiele also in die Zeit des Zephyrin; denn das Andenken des Victor steht dem Hippolyt hoch, er ist ihm *ὁ μακάριος Οὐίκτωρ* (Refut. 454, 47; IX, 12); und kurz nach der Inthronisation des Kallist vollzog sich schon die Spaltung. Und für diese Ansetzung lässt sich noch ein weiterer Beweis erbringen. Der *ἐπίσκοπος ἀγνοίᾳ ἢ κακονοίᾳ πεπιεσμένος*, der darum *ψευδώνυμος* ist (Const. Apost. VIII, 2 S. 234, 28 ff.), wird doch wohl derselbe sein, den die Refut. (450, 68 ff.; IX, 11) *ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων — — — — ὄντα δωρολήπτην καὶ φιλάργυρον* nennt — Zephyrin, der darum auch nie wirklich Bischof gewesen ist, sondern nur „glaubte die Kirche zu regieren" (*διέπειν νομίζοντος τὴν ἐκκλησίαν* 440, 27 f.; IX, 7). Die Charakteristik ist deutlich übereinstimmend, und Kallist wenigstens wäre damit schlecht gekennzeichnet. Auch den Gegenstand des Streites glauben wir zu erkennen, wenn der Verfasser (232, 28 f.) versichert, dass schon der ein *χάρισμα πνευματικόν* erhalten habe, der sich von aller Häresie frei halte. Hippolyt stand ja schon zu dem durch Kallist geleiteteten Zephyrin in schärfstem dogmatischen Gegensatz.

Weiter stehen aber die in *περὶ χαρισμάτων* geäusserten kirchenrechtlichen Ansichten in deutlichem Zusammenhang mit denen, welche wir in der *ἀποστολικὴ παράδοσις* als die Hippolyts kennen lernten. Die Streitschrift baut sich auf der breiten Basis einer Untersuchung über das Wesen des Charisma auf, um hierauf die Invektiven gegen den Bischof und seine Presbyterpartei zu gründen. Es wird ohne weiteres vorausgesetzt, dass Bischof und Presbyter charismatisch begabt sind, dass sie prophezeien und Teufel austreiben. Dem bekämpften Klerus wird nur entgegengehalten, dass sie durch solche Thaten noch

keine Heiligen wären oder würden. Wir wissen aber aus keiner andern Schrift, dass der Besitz eines klerikalen Amtes mit dem Besitz von Wundergaben vereinigt war, als nur aus der Kirchenordnung Hippolyts (Tertullian, de pudic. 21 setzt sogar das Gegenteil voraus): Bischof und Presbyter verrichten hier Krankenheilung und Exorcisation; Diakonen vertreiben den Teufel mit dem Kreuzeszeichen; alle erhalten diese Kraft durch die Ordination. So sehr sind die Charismen wesentlich für den Kleriker, dass jeder, der nachweislich in der Kraft Gottes Kranke zu heilen vermag, ins Presbyterium aufgenommen wird. Nirgendwo wird ferner auf die Sittenreinheit des Bischofs und aller Kleriker ein solches Gewicht gelegt, wie eben in der *ἀποστολικὴ παράδοσις*. Die Bitte um hervorragend reines Leben steht obenan in dem Ordinationsgebet des Bischofs und Presbyters, sie hat auch in dem Gebet über den Diakonen ihre Stelle. Es ist durchaus im Sinne der *ἀποστολικὴ παράδοσις* geredet, dass sittenlose Bischöfe und Presbyter *ψευδώνυμοι* sind; wären sie durch göttliche Kraft in ihrem Amte, so wäre ihnen als Charisma von Gott ein sittenreiner Wandel vor aller Welt und reine Lehre verliehen. Von hier aus ist erst der Ausdruck der Refut. zu verstehen, wo sowohl Zephyrin (440, 27 f.; IX, 7) wie Kallist (456, 71; IX, 12) der thatsächliche Besitz des Episkopats abgesprochen wird. Endlich mag auch darauf hingewiesen werden, dass 234, 8 die uns unverständliche Reihenfolge *τῶν διακόνων ἢ τῶν πρεσβυτέρων* erscheint, ebenso wie Can. Hipp. c. XXXVII § 201. — Die aufgewiesenen Beziehungen zu den Zeitverhältnissen Hippolyts und zu den in der *ἀποστολικὴ παράδοσις* und der Refut. niedergelegten kirchenrechtlichen Anschauungen dürften genügen, um die durch die Überlieferung so ausserordentlich nahe gelegte Identifizierung der Quelle von Const. Apost. VIII, 1. 2 mit der Hippolyteischen Schrift *περὶ χαρισμάτων* als erwiesen anzusehen; und da wir zugleich den Episkopat des Zephyrin als die wahrscheinliche Entstehungszeit unserer Streitschrift zu erkennen vermochten, erübrigt nur noch, zu versuchen, den ursprünglichen Umfang der Schrift, soweit es möglich ist, festzustellen. Der Inhalt unserer Streitschrift ist in sich geschlossen und giebt keine Veranlassung zu der Vermutung, dass die Schrift Hippolyts einen bedeutend anderen Umfang gehabt haben könnte, als Const. Apost. VIII, 1. 2. Auch

sonst ist es ja nicht die Art des Redaktors der C. A., an seinen Quellen bedeutende Kürzungen vorzunehmen. Er bearbeitet, fügt vieles hinzu, aber er streicht möglichst wenig. Die syrische *διδασκαλία* und die Didache hat er fast ganz in sein Werk aufgenommen, weniger die *ἀποστ. παράδ.*; aber der Weg von dieser zu dem textus receptus der Const. Apost. VIII ist durch mehrere Stationen gekennzeichnet, und wir hatten noch nicht Gelegenheit, zu untersuchen, welche der verschiedenen Hände jenem syrischen Fälscher angehört. So ist es denn auch von hier aus nicht eben wahrscheinlich, dass Hippolyts Traktat weit grösser war als die Pseudo-Clementinische Schrift *περὶ χαρισμάτων*.

Weit eher kann man vermuten, dass sie noch kleiner war. Einige Partieen der cc. tragen zu deutlich das Gepräge des Pseudo-Clemens, als dass wir sie auch dem Hippolyt zuschreiben könnten. Wir hatten oben schon auf Casparis Veranlassung in dem symbolmässigen Stück S. 232, 15—27 die Verwandtschaft mit den übrigen Symbolen der Const. Apost. hervorgehoben; es ist klar, dass sie alle aus derselben Feder geflossen sind, wenn auch anzunehmen ist, dass in der Vorlage hier ebenfalls ein symbolartiges Stück gestanden hat. Wir können aber noch einige andere Partieen ausscheiden. Zu den hervorstechenden Eigentümlichkeiten des Fälschers gehört seine Belesenheit in der h. Schrift, vor allem im A. T. (Harnack: Texte und Unters. II, 2 S. 246, 3); und diese Force macht er dem Leser fort und fort bemerklich durch Sammlung von Beispielen und durch Anführung passender oder auch unpassender Belegstellen. Gerade dies aber macht sich bei der Schrift *περὶ χαρισμάτων* in stärkster Weise bemerkbar. S. 233, 6 ist der Verfasser in eindringlicher Vermahnung an die charismatisch Begabten begriffen, nicht gegen ihre Mitmenschen hochmütig zu sein. Er bemerkt, dass schliesslich jeder Gläubige als Besitzer einer geistlichen Gnadengabe bezeichnet werden könne, denn die Gaben seien ganz verschiedenartige. Plötzlich wird der Zusammenhang zerrissen durch den Hinweis, dass weder Mose, noch Josua, noch Samuel, noch Elia, noch Elisa, noch Daniel, oder die Männer im Feuerofen, trotz ihrer Wunderthaten, übermütig geworden wären (233, 7—28). Die Störung ist eine so auffällige, dass ein aufmerksamer Leser sie bemerken könnte, auch wenn ihm die Manier des Redaktors nicht bekannt wäre.

S. 235, 1 steht der Verfasser auf der Höhe seiner Beweisführung. Eben bietet er seinem bischöflichen Gegner mit der Behauptung die Spitze, dass er ψευδώνυμος sei, nicht von Gottes-, sondern von Menschengnaden — da kann es der Bearbeiter nicht unterdrücken, daran zu erinnern, dass man dasselbe von Ananias und Semaja in Jerusalem, von Zedekia und Achia in Babylon, von Bileam, Kaiphas, den Söhnen des Skeva und allen gottlosen Königen Israels und Judas sagen könne.

S. 235, 8 fährt dann der erste Autor in seinem Lapidarstil fort, dass diese ψευδώνυμοι der göttlichen Strafe nicht entrinnen könnten. Dies Argument hat ihm sein Korrektor vorweggenommen, der schon von der Strafe des Bileam und seiner andern Exempel geredet hatte, gerade so, wie er VII, 2 fin. an dem *οὐ κλέψεις* der Didache nicht vorbeikommt, ohne an die Strafe des Achan, des Gehasi, des Judas, des Ananias und der Sapphira zu mahnen.

Und eben am Schluss benutzt der Bearbeiter noch einmal die Gelegenheit, seine Belesenheit in ein günstiges Licht zu setzen, indem er eine Liste von prophetisch begabten Männern und Frauen giebt, die trotzdem die Bescheidenheit gewahrt hätten; sie führt ihn von Silas und Agabus über sämtliche weissagende Frauen des A. T. mit den Töchtern des Philippus wieder in die Act. zurück (235, 19—28). In allen drei Fällen ist die Interpolation eklatant. Sie machen zusammen fast den vierten Teil des Ganzen aus. Schon dieser Prozentsatz lässt erkennen, dass die Bearbeitung hier mindestens ebenso stark ist, wie in den übrigen Teilen der Const. Apost.

Minder störend, wenn auch wegen der deutlicheren Fälle ebenfalls dem Verdachte ausgesetzt sind die Beispiele 231, 27—232, 7 (Mose, Christus) und 234, 17—22 (Bileam, Kaiphas, der Teufel und die Dämonen); sie verwässern den Stil und unterbrechen den Gedankengang nicht in dieser Weise, dass man sie mit Sicherheit dem Interpolator zuschreiben könnte. Ebenso muss darauf verzichtet werden, die reichlich eingestreuten Bibelverse auf die beiden Autoren zu verteilen, wenn es auch auffällt, dass ein von Pseudo-Clemens so bevorzugter Spruch (VII, 4 fin; Ignat. ad. Heron. 5) wie I. Petr. 5, 5 (Jac. 4, 6) sich auch S. 235, 18 findet. Überhaupt liessen sich leicht noch eine Reihe kleiner Beobachtungen zusammenstellen, die einzelne Worte und

Satzteile als geistiges Eigentum des Fälschers wahrscheinlich machten (cf. z. B. die Konstruktion in VII, 1 init. und VIII, 1 init.); einen Nutzen aber würde der Nachweis nicht gewähren, da er nur bestätigen könnte, was wir voraussetzten, dass nämlich Pseudo-Clemens bei der Hippolyteischen Schrift keine Ausnahme gemacht, sondern sie wie die syrische *διδασκαλία*, die Didache und die Ignatiusbriefe durchweg überarbeitet hat, sodass eine vollständige Scheidung des Alten und Neuen ohne Vorhandensein der Vorlage nicht möglich ist. Aber unser Resultat ist darum doch wichtig genug: Pseudo-Clemens überarbeitete in dem achten Buch der Apostolischen Konstitutionen die beiden kirchenrechtlichen Schriften Hippolyts, welche auch in dem Verzeichnis der Statue verbunden sind, die Streitschrift *περὶ χαρισμάτων* gegen Zephyrin und seine Partei, und die Kirchenordnung *ἀποστολικὴ παράδοσις*, welche den Bann gegen Kallist kodifizierte und den Bestand der Gegenkirche konsolidierte; und unter der blassen Tünche einer späteren Überarbeitung leuchten noch jetzt hie und da die grellen Farben eines Bildes aus wilder Kampfeszeit hervor.

Anhang II.

Zwei Fragmente Hippolyteischer Predigten.

(Can. Hipp. c. XXX.)[1])

I. 1. Catechumeni audiant instructionem, quae ad fidem pertinet, et magnam doctrinam tantum. 2. Propinquos, consanguineos suos a se avertat omniaque incommoda toleret, quae ipsum invadunt propter religionem; et tollat crucem suam sequens salvatorem, sitque paratus ad perpetiendam mortem propter professionem Christi. 3. Effugium enim non relinquitur, quominus homo, qui perfectionem quaerit, tentetur, sicut tentatus est dominus noster his tribus tentationibus, scilicet cupiditate, superbia et amore auri. 4. Tentator enim salvatorem nostrum jejunantem sua fallacia aggressus dixit: Si tu es filius Dei, dic, ut lapis ille fiat panis. 5. Tu igitur etiam, o asceta, si proprio motu jejunium tibi elegisti, cave tibi, ne admittas cogitationes ejus. 6. Suadebit enim tibi, ut infringas devotionis tuae propositum, imprimis si est jejunium lege praescriptum. 7. Responde ipse tuis ipsius cogitationibus simili modo dicens ut dominus tuus: Non solo pane vivit homo, sed omni verbo, quod procedit ex ore Dei.

8. Ceterum hoc verbum: Ut hic lapis fiat panis, suam propriam habet allegoriam. 9. Qui enim amant thesauros, errant et ita componunt, ut dici possit, lapides esse thesauros. 10. Amant

---

1) Leider ist es mir nicht möglich, von diesem Teile der C. H. einen besseren Text als den Hanebergschen zu geben. Doch versicherte mich Herr Dr. Johannes Bachmann, dass gerade dieser Teil der Übersetzung Hanebergs zu wesentlichen Korrekturen nicht Anlass gebe. Nur die erklärenden Zusätze Hanebergs habe ich entfernt, und den c. in seine zwei Teile, diese wieder in Paragraphen zerlegt.

enim thesauros, qui fiunt stercora; ita afficiuntur, ut putent, inde sibi vitam parari quasi pane. 11. Quare subit animum memoria effati domini, quo dicit: Quando multiplicati sunt thesauri hominis, tamen vitam suam non invenit in eis.

12. Nolite igitur amare argentum, o amatores Dei; radix enim omnium malorum in amore pecuniae est. 13. Vitamque vestram agite sine sollicitudine, dicit enim: Habentes autem alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus. 14. Audi igitur, quae suadet beatus David: Jacta super dominum curam tuam, et ipse te enutriet; 15. imprimis autem Petrum apostolum dicentem: Omnem sollicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.

16. Ubi autem adversarius videt, hominem ita invalescere, secundo genere tentationis eum aggreditur. 17. Constituit enim eum in pinnaculo templi, id est, in magna perfectione virtutum. 18. Quod ubi factum est, suadet animo, ut omne studium virtutis abjiciat, quod significatur eo consilio, ut ex illo se det praecipitem. 19. Dicit enim homini: Virtus nimis ardua est, neque poteris sufferre laborem pro tota terra. 20. Itaque impedit eum, quominus recordetur salvatoris, qui dicit: Nolite solliciti esse in crastinum. 21. De omni enim, qui per diabolum ad virtutem elevatur, quod dicit eum adductum esse in civitatem sanctam. 22. Attamen non perseverant, quia virtutes non acquisierunt propter Deum, sed propter vanam gloriam, quae est serpens, et solummodo, ut honorentur ab hominibus. 23. Illi postea praecipitantur ad ima a pinnaculo templi et interiora eorum disrumpuntur et foris apparent, quae interius abscondebantur, et fit irrita major pars eorum, quae egerunt illi. 24. Igitur ea hora, qua foedere quodam coram Deo se obstringit homo, atque etiam postea caveat summo studio, ne decidat in id, quod scriptum est: Ne tentes dominum, Deum tuum. 25. Nisi enim homo vigilet omnique hora perseveret in continua recordatione Dei, in idololatriam delabitur. 26. Neque tamen scire solet homo, qualis sit illa idololatria, sed cogitationibus suis tantummodo id revolvit, se esse praeelectum seque esse meliorem quam ceteros homines. 27. Haec autem est superbia foeda coram Deo. 28. Quando diabolus persuadet alicui, se esse meliorem ceteris hominibus omnibus, revera id ab eo jam impetravit, ut prostratus adoret se, ignorans vocem domini, qua dicit: Quia mitis sum et humilis corde. 29. Neque intelligit vocem — — — dicit: Dominum, Deum tuum, adorabis et illi soli ser-

vies. 30. Propter quod, carissimi mihi, fugite ab idolorum cultura, quae est superbia.

II. 1. Et amemus alter alterum invicem, amemus etiam peregrinos, amemus doctrinam, fugiamusque ab omni socio malo. 2. Ad servos autem Dei celeriter curramus et libenter cum iis festa agamus, secundum id, quod dixit quondam Abigail ad Davidem: Ecce famula tua parata sit in ancillam, ut lavet pedes servorum domini mei. 3. Lavemus igitur et nos pedes sanctorum, ut audiamus eum, qui major est Davide, Jesum Christum dominum nostrum, [angeli habent suas stationes] qui amat omnem summo studio observantem mandata ejus, ita dicentem: 4. Euge, serve bone et fidelis, quia super pauca fuisti fidelis, super multa te constituam; intra in gaudium domini tui. 5. Futurum est revera, ut dicat unicuique nostrum, qui congregati sumus in nomine ejus: 6. Venite, benedicti patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi et dedistis mihi manducare, sitivi et dedistis mihi bibere, hospes eram et collegistis me, nudus et cooperuistis me, infirmus et visitastis me, in carcere eram et visitastis me. Pergit: Tunc respondebunt ei justi dicentes: Quando te vidimus esurientem et pavimus te et cetera, quae post haec sequuntur, fecimus tibi? Et respondens dicet: Revera dico vobis: Quidquid feceritis alicui ex his pusillis, hoc mihi fecistis. 7. Cujus autem opus et studium vigilantia non custoditur, id incendio delebitur, quia vitam non habet in virtute, sed est mortuum in perversitate. 8. Illique ipsi furno destinati sunt, id est, ludibrio erunt diabolo, qui primo ore suo dixerunt: Renuntio tibi, o satana; jam vero operibus suis malis ad eum recurrunt. 9. Revera autem diabolus non valde gaudere videtur de iis, qui cum ipso sunt et ad eum pertinent, sicut illi, qui corpore quidem nobiscum sunt, animabus autem cum illo. 10. De his dixit apostolus: Confitentur se nosse Deum, factis autem negant. 11. De iisdemque in proverbiis dicitur: Est sicut canis, qui revertitur ad vomitum suum, sic imprudens, qui iterat peccata sua. 12. Beatus autem Petrus de iis dicit: Esse similes porco, qui postquam lotus est, volutatur in coeno suo. 13. Et hujus quidem generis non pauci sunt, ut dicat quis coram Deo: Equidem omnem voluntatem tuam faciam, sed simul malis suis intentionibus etiam ad servitutem diaboli convertitur. 14. Similis est militi, qui accipit quidem vestitum militarem, neque tamen ipsi curae est res

et vestis militaris, sed ignominia afficitur detectis criminibus, et quamvis se ipsum solus nominet militem, nihil nisi externam formam militiae habet, qua indutus est, quaque fit, ut sibi arrogare possit. 15. Sic quidam ipsi gloriantur, se christianos esse, neque tamen operibus induti sunt. 16. Nominantur et a Deo et ab hominibus daemones; non enim oderunt opera satanae, sed ipsi infixi sunt. 16. Tales igitur hic nomen eorum nanciscuntur et in altero loco sortis eorum fiunt participes. 18. Dicet enim iis salvator illa die: Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. 19. Quomodo enim opera ejus amaverunt super terram, et illi associati manebant per vitam suam, sic etiam illi associati erunt in inferno, si mortui erunt in suis immundis intentionibus. 20. Decet enim christianum, ut ambulet in mandatis Christi, assimulatus Deo, sicut filii dilecti assimulantur in omni re Christo. 21. Neque enim blasphemant, neque scortantur, neque sunt irrisores, neque obtrectatores, non vitiose vivunt cum otiosis mulieribus, a mendaciis sunt alieni, non cupiunt ea, quae pereunt, non sunt contumaces, neque amatores venti, neque iracundiam adversus aliquem retinent, non sunt murmurantes, neque judicant res alienas, neque dispertiunt patrimonia sua ad negotia, in quibus nulla salus, neque perficiunt ea, quae legi non consonant, neque abjiciunt misericordiam. 22. Falsum testimonium non pronuntiant, neque voraces, neque bibuli, neque cupidi, neque amatores mundi, neque amatores mulierum sunt, sed uni conjugi rito matrimonio juncti, non invidiosi, non negligentes in frequentandis ecclesiis, filios suos educant in timore Dei, neque fugiunt a persecutionibus. 23. Lectioni et meditationi, quod audierunt, incumbunt, ab injuriis abstinent, manus eorum non sunt celeres ad percutiendum, celeriter autem solvunt aes alienum, ne propter eos blasphemetur nomen domini. 24. Non sunt pigri, non obliviscuntur indigentium, qui ab iis expetunt, non divulgant secreta sibi concredita, terminos non transferunt, usuram non captant, sunt potius amatores peregrinorum, contumelia non afficiunt eos, qui e longinquo veniunt, sed in numero filiorum suorum eos habent, non sunt difficiles in dando et accipiendo, duplici mensura ad librandum et metiendum non utuntur, neque cunctanter et negligenter agunt in perceptione s. communionis et in adorationibus. 25. Juramenta omnino non adhibent, neque cum alienis familiariter vivunt, Deo servientes et opera

perficientes, mandatum evangelii non transgrediuntur, quod annuntiatum est omni creaturae, quae sub coelo est.

26. Christianus, qui in his omnibus perseverat, ipsius Christi imaginem refert lucebitque ad dextram ejus sicut angeli et ab illo nanciscetur coronam gloriae, sicut obtinuit coronam virtutis, nobilissimam perfectionem et custodiam fidei. 27. Obtinebunt coronam vitae, quae promissa est amicis ejus.

[Si autem christianus ad gradum regni aspirat, a mulieribus longe omnino recedat et firmiter in corde suo sibi proponat, se non aspecturum esse illas neque cibum cum illis sumturum. Sine cunctatione omnes thesauros suos distribuat pauperibus sibique assumat angelicam benignitatem, cum humilitate cordis et corporis, sufficiatque sibi ipse solus, similis sit aviculae, quae armis caret, largiatur indigentibus de labore suo; communiones, orationem multam cum jejunio amet. Hic est lapis pretiosus, quem teste Joanne nemo novit, nisi qui accepit eum.]

Unter den Stücken, welche wir von dem Grundstock der Can. Hipp., der Hippolyteischen Kirchenordnung ἀποστολικὴ παράδοσις, ausschieden, nimmt c. XXX[1]) eine einzigartige Stellung ein. Während nämlich alle andern sich leicht als Zusätze zu erkennen gaben, welche der alten K.-O. im Gebrauch späterer Jahrhunderte angefügt wurden, um ihre Bestimmungen mit der Praxis der Gegenwart in Einklang zu bringen, ist c. XXX ein selbständiges Stück, das mit der K.-O. lediglich in dem äusseren Zusammenhang steht, dass es mit ihr auf uns gekommen ist. Nirgends lässt es sich dem ursprünglichen Zusammenhang der C. H. einreihen; für diese langen exegetischen und erbaulichen Ausführungen ist unter den knappen legislatorischen Bestimmungen dort nirgends Raum. c. XXX gehört überhaupt nicht in die kirchenrechtliche Literatur, sondern in die homiletische. In Form und Inhalt spricht sich das unzweideutig aus.

Um so dringlicher wird freilich die Frage, wie dies Stück in den jetzigen Zusammenhang gekommen ist. Und da das Band, welches es mit den C. H. verbindet, nicht ein sachliches ist, so

---

1) So bezeichnen wir hier kurzweg das oben wiedergegebene Stück, indem wir dabei unberücksichtigt lassen, dass c. XXX fin. § 214. 215 (s. oben S. 122) fragelos ein Bestandteil der K.-O. ist.

liegt die Vermutung nahe, dass der gleiche Name des Verfassers, den die K.-O. und das homiletische Stück trug, einen Abschreiber oder Übersetzer bewogen haben könnte, sie zusammenzustellen. Die Anfügung der Predigt wäre schon frühzeitig erfolgt; so hätte sie an den Schicksalen der C. H. teilgenommen, die verschiedenen Übersetzungen wie die Unordnung überstanden; und so wäre es gekommen, dass wir jetzt mitten in der K.-O. auf eine Predigt stossen. Das wäre freilich nur eine Vermutung; aber doch immerhin die einzige, welche dem vorliegenden Sachverhalt gerecht wird. Sie legt jedenfalls die Pflicht auf, das Fragment auf Hippolyteische Abkunft hin zu untersuchen.

c. XXX ist, wie gesagt, ein homiletisches Stück, es sind zwei Predigtfragmente, die zufällig an einander gereiht sind. Der Autor redet seine Zuhörer „o asceta“[1] (I, 5), „o amatores Dei“ (I, 12), „carissimi mihi“ (I, 33) an; er spricht davon, dass wir „congregati sumus in nomine [Christi]“ (II, 5); die Ermahnungen zu sittenstrengem Leben nehmen in beiden Fragmenten einen breiten Raum ein.

Das erste Stück beginnt mit einer Ermahnung an die Katechumenen, denen die Schwere ihres Berufes vor Augen gestellt wird (I, 1. 2). Jeder Christ ist denselben Versuchungen ausgesetzt wie der Herr (I, 3) — das ist das Thema dieser Predigt über die Versuchungsgeschichte, das in den drei durch den Text gegebenen Teilen: cupiditas, superbia, amor auri durchgeführt wird. Der Verfasser hält sich an den Text des Mt., nicht des Lc. (cf. I, 7. 17. 21), den er in allegorisch-erbaulicher Weise auslegt. Seine Exegese hat „Tiefe ohne Klarheit, überraschende Gedanken, ohne Zusammenhang und Ordnung“ (Redepenning, Origenes II, 226). Sein erster Teil („cupiditas“) umfasst I, 4—15; der zweite („superbia“) beginnt I, 16, geht in I, 28. 29 durch Anführung von Mt. 4, 9. 10. schon in den dritten über, wird aber offenbar erst abgeschlossen durch I, 30: „Propter quod, carissimi mihi, fugite ab idolorum cultura, quae est superbia“. Der dritte Teil („amor auri“) fehlt hier, und wenn er sich auch nach der Exegese des Verfassers inhaltlich sehr eng mit dem ersten (cf. z. B. I, 12) berührt haben muss, so ist doch mit Sicherheit zu konstatieren,

1) Der Verfasser gebraucht diese Anrede an einer Stelle, wo er von freiwilligem Fasten redet. Der Ausdruck ist somit unverdächtig.

dass mindestens ein Drittel der Predigt, der dritte Teil und der Schluss, ausgefallen ist. Auch am Anfang wird ein kleines Stück fehlen.

Das folgende versetzt uns in einen ganz andern Zusammenhang, in das 25. Kapitel des Mt. Aus diesem werden nach einander angeführt V. 23 (II, 4), V. 34—40 (II, 6), V. 41 (II, 18); diese Predigt wird also mindestens die beiden letzten Perikopen von Mt. 25, die von den „anvertrauten Pfunden" und die von den „Schafen und Böcken" zusammen behandelt haben. Manches scheint sogar darauf hinzuführen, dass auch der Anfang des jetzigen Kapitels noch in den Bereich dieser einen Predigt gezogen war. Die Erwähnung der Abigail und die Aufforderung, gern mit den Knechten Gottes Feste zu feiern (II, 2) könnten wenigstens als Anklänge an die Parabel von den zehn Jungfrauen aufgefasst werden (Mt. 25, 10). Dann hätte also diese Predigt das ganze jetzige 25. Kapitel des Mt. umfasst [1]). In dem erhaltenen Fragment ist freilich von einer Disposition nichts zu erkennen. Der Verfasser ist schon in eine sehr ausführliche Schluss-Paränese eingetreten, wenn nicht gar die ganze Predigt einen paränetischen Charakter trug. Er ermahnt zur Nächstenliebe (II, 1—6), warnt vor sittenlosem Leben, das dem Taufbekenntnisse nicht entspreche (II, 7—19), und fügt schliesslich einen umfangreichen Lasterkatalog an (II, 20—27), der offenbar den Schluss seiner Predigt bildete. Während das erste Fragment etwa die erste Hälfte einer Predigt darstellt, haben wir hier den Schluss einer solchen. —

Bekanntlich ist nicht Origenes der „Vater der Homilie, der erste in einer langen Reihe, die frühe beginnt" (so noch Redepenning II, 212), sondern die ältesten Beispiele homiletischer Literatur nach II. Clem. bietet uns Hippolyt. Zwar sind uns von ihm nur wenige Fragmente erhalten (cf. Caspari III, 382f.), und die einzige vollständige Rede, welche wir unter seinem Namen besitzen, der *λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* (de Lagarde S. 36—43) ist zweifelhafter Echtheit. Aber wir haben ausserdem die Zeugnisse des Hieronymus (de vir. inl. c. 61) und des Photius (biblioth.

1) Der grosse Umfang des behandelten Abschnitts kann nicht auffallen. Auch bei Origenes ist ein sehr umfangreicher Text nichts Ungewöhnliches (cf. Redepenning, a. a. O. II, 222).

c. 121) über seine Predigtthätigkeit. Und unsre beiden, durch die C. H. überlieferten Fragmente stehen dazu in so deutlicher Beziehung zu den andern Schriften Hippolyts, dass ihre Echtheit damit als erwiesen gelten darf. Vor allem das II. Fragment wiederholt so häufig Sätze aus den C. H., dass sein Sittenspiegel fast als eine homiletische Einprägung der K.-O. gelten darf.

Zu dem I, 1 über den Unterricht der Katechumenen Gesagten vergleiche man C. H. c. X § 61; zu der Aufforderung zum Martyrium I, 3: c. XIX § 101; die Anwesenheit der Katechumenen ist bei dieser Predigt vorausgesetzt, ebenso wie dies aus c. XVII § 92 zu ersehen war. Auch der Verfasser dieser Predigten unterscheidet zwei Gottesdienste: einen exoterischen, eucharistischen, und den esoterischen Gebetsdienst (II, 24: „neque cunctanter et negligenter agunt in perceptione s. communionis et in adorationibus"), ebenso wie dies Hippolyt in den C. H. vorschreibt (s. oben S. 181 ff.). Man vergleiche ferner die gleiche Ausdrucksweise I, 3, wo der Katechumen genannt wird „homo, qui perfectionem quaerit", mit C. H. c. XIX § 149, wo von den Neophyten gesagt ist: „jam vero facti sunt christiani perfecti, qui fruuntur corpore Christi et progrediuntur in sapientia". Freiwilliges Fasten wird I, 5 als verdienstlich gepriesen ebenso wie c. XX § 155; jeder Christ ist aber verpflichtet zu dem „jejunium lege praescriptum" (I, 6), zu den „diebus jejunii, qui constituti sunt in canonibus", wie c. XX § 154 sagt. Der „beatus David" wird angeführt (I, 14) wie fragm. 26 (Lag. 128, 21) ὁ μακάριος Δαβίδ. I, 22 wird vor „vana gloria", I, 27—30 vor „superbia" gewarnt und zur Demut aufgefordert; C. H. c. XIX § 102 wird der Katechumen gefragt: „num oderit vanam gloriam, num contempserit superbiam sibique elegerit humilitatem". Die Ermahnung I, 25: „omni hora perseveret in continua recordatione Dei" findet sich wörtlich C. H. c. XVII § 84: „omni hora Dei recordatione fruatur".

Die Abrenuntiationsformel II, 8 wird vollständiger C. H. c. X § 61 und c. XIX § 119 wiedergegeben; die Warnung ebendort: „jam vero operibus suis malis ad eum recurrunt" schliesst sich genau an die Taufvermahnung c. XIX § 109: „ipsi vero caveant, ne abhinc operibus et actibus ad illos revertantur" und das Gebet c. XIX § 137: „ut jam uniti sint corpori ecclesiae numquam separandi operibus alienis" an. Vor allem ist die ganze Aus-

führung II, 7—27 mit ihrer stets wiederholten Mahnung zur „vigilantia“ (cf. I, 25: „nisi enim homo vigilet“; II, 7: „cujus enim opus et studium vigilantia non custoditur“), zum Wandel in den „mandata Christi“ (cf. II, 3: „[Christus] amat omnem summo studio observantem mandata ejus“; II, 20: „ambulet in mandatis Christi“; II, 25: „mandatum evangelii non transgrediuntur“), mit ihrer Warnung vor einem Leben, das dem christlichen Bekenntnisse nicht entspreche, nichts weiter als eine breite Ausführung von C. H. c. XXXVIII § 258—260 („debemus igitur vigiles esse omni tempore“; „aversus a mandatis Christi“) mit derselben deutlichen Bezugnahme auf Lehre und Praxis des Kallist (s. oben S. 260f.). Die Gleichheit erstreckt sich bis auf das Satzgefüge; cf. II, 13: „ut dicat quis coram Deo: Equidem omnem voluntatem tuam faciam, sed simul malis suis intentionibus etiam ad servitutem diaboli convertitur“ mit C. H. c. XXXVIII § 258: „neve quis dicat: Equidem et baptizatus et corpore Christi pastus sum — et fretus dicat: Sum christianus, et inveniatur talis amator deliciarum“. Der hier beigebrachte unschöne Vergleich von dem Soldaten, der zwar seine Uniform trägt, aber keine Sorgfalt darauf verwendet (II, 14: „similis est militi, qui accipit quidem vestitum militarem, neque tamen ipsi curae est res et vestis militaris“), erinnert deutlich an den dort angeführten, auch nicht eben geschmackvollen von dem Manne, der in ein Bad geht, aber sich dort nicht gehörig reinigt (c. XXXVIII § 259: „talis similis esset homini sordibus pleno, qui in balneum quidem intravit, sed prius inde exivit, quam bene defricatus esset“), dasselbe massive Wort des II. Petrusbriefes (2, 22) wird hier (II, 12) wie Refut. IX, 7 (440, 39) gegen die Gegner aufgeboten. Die Einzelheiten des christlichen Sittenspiegels berühren sich zum Teil wörtlich mit den Vorschriften der C. H.; man vergleiche II, 21 „neque blasphemant“ mit c. XIII § 72; „neque scortantur“ mit c. XV § 76; II, 22: „neque amatores mulierum sunt“, „non vitiose vivunt cum otiosis mulieribus“ (II, 21) mit c. XVI § 80; a mendaciis sunt alieni“ mit c. XV § 76(?); „amatores venti“ mit c. XVII § 86: „longe refugiens a mundo vano“; „amatores mundi“ (II, 22) mit c. XV § 76: „amatores mundi“; „ab injuriis abstinent“ (II, 23) mit „injuriosi“ c. XV § 76; „neque cum alienis familiariter vivunt“ (II, 25) mit Refut. IX, 12 (462, 43): *μὴ διακρῖνον, τίσι δεῖ κοινωνεῖν, πᾶσι δ' ἀκρίτως προσφέρον τὴν κοινωνίαν*;

„amatores peregrinorum — — —, in numero filiorum suorum eos habent“ (II, 24) mit c. XVII § 86 „cogitet de pauperibus, quasi sint propinqui ipsius“ (auch de antichr. c. 54 (28, 2): *ἰδιοποιούμενος ὡς τέκνα ἴδια*).

Auf regelmässigen Kirchenbesuch legen die Predigten ebenso Wert wie die K.-O.; cf. II, 22 „non negligentes in frequentandis ecclesiis“; I, 24 „neque cunctanter et negligenter agunt in perceptione s. communionis et in adorationibus“ mit c. XXI § 218 und c. XXVI § 226. 230. Auch die Forderung (II, 23), zu Hause zu lesen und über das Gehörte nachzudenken, berührt sich mit c. XXVI § 228 und besonders c. XXVII § 232.

Dem Gerechten wird in Aussicht gestellt (II, 26), dass er „lucebit ad dextram [Christi] sicut angeli“ ebenso wie fragm. 9 (Lag. 90, 4): *ἔσονται ἐν τῇ ἀναστάσει οἱ ἄνθρωποι ὡς οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* (cf. auch fragm. 118 [185, 7 f.]; de antichr. c. 65 [35, 7]) und dass er den Ruhmeskranz erlangen werde (cf. de antichr. c. 31 [15, 21 f.]), während die Bösen mit Feuer verbrannt werden; cf. de antichr. c. 5 (4, 22): *ἡ τῶν ἀνόμων διὰ πυρὸς κόλασις*; c. 64 (34, 7): *ὃς ἐπάξει τὴν ἐκπύρωσιν — — — πᾶσι τοῖς ἀπειθήσασιν αὐτῷ*.

Das zweite Fragment enthält ferner eine Anzahl eigentümlicher Schärfen in Ausdruck und Anschauung, die sich wenigstens zum Teil als Hippolyteisch belegen lassen. Von den Menschen, welche nicht in den Geboten Christi wandeln, wird II, 16 gesagt: „nominantur et a Deo et ab hominibus daemones“ (cf. auch II, 17); das erinnert wenigstens an c. Noët. c. 1 (43, 12): *οὗτος φυσιωθεὶς εἰς ἐπηρμένον ἤχθη, οἰήσει πνεύματος ἀλλοτρίου ἐπαχθείς* und (43, 15 f.): *φυσίωμα πνεύματος ἀλλοτρίου ὑπεισῆλθεν εἰς αὐτόν*. Das Verbot des Schwörens Mt. 5, 34 ff. wird in seiner ganzen Strenge als Verbot des Eides überhaupt aufgefasst (II, 33: „ab injuriis abstinent“; II, 25: „juramenta omnino non adhibent); ebenso allem Anscheine nach C. H. c. XV § 76: „injuriosus vel amator mundi, qui juramentis delectatur — — — neque instruendi neque baptizandi sunt“.

Endlich wird auch die Flucht in der Verfolgung für Sünde erklärt (II, 22). Die Frage nach der Erlaubtheit derselben war bekanntlich im montanistischen Streite kontrovers geworden. Tertullian kann sich nicht genug thun in Zorn und Hohn über die „pastores, in pace leones, in proelio cervos“ (de cor. 1; Öhler

I, 418; cf. de fuga c. 13); aber die Grosskirche erklärte im allgemeinen die Flucht vor und in der Verfolgung für erlaubt; so hatte sich auch Cyprian unbedenklich in Sicherheit gebracht. Aber gerade in der Römischen Gemeinde scheint an diesem Punkte eine strengere Ansicht geherrscht zu haben; wenigstens hält sich der Römische Klerus für verpflichtet, seine starken Bedenken über die Erlaubtheit des Verfahrens Cyprians dem Carthagischen Klerus nicht vorzuenthalten (opp. Cypriani ep. 8; Hartel II, 485 ff.). Also unser Fragment steht nicht allein in der Grosskirche mit seinem Fluchtverbot; und gerade bei dem in allen disziplinaren Fragen rigorosen Hippolyt kann es nicht überraschen, wenn er auch in den C. H. diese Ansicht nicht zum Ausdruck bringt.

Alles in allem glauben wir durch das Angeführte die Autorschaft Hippolyts für die beiden Predigtfragmente behaupten zu dürfen. So sehr freilich ein derartiger Beweis, wie wir ihn hier antreten mussten, der sich auf Ausdrucksweise und Anschauungen eines Autors gründet, Täuschungen ausgesetzt ist, halten wir doch in diesem Falle das beigebrachte Material für zwingend, zumal die Überlieferung der Fragmente die Frage nach Hippolyteischer Abkunft so nahe legt. Die Predigtstücke werden wirklich nur dadurch in die K.-O. gekommen sein, dass ein Abschreiber sie unter dem Namen Hippolyts vorfand und so der Kirchenordnung Hippolyts anfügte. Dadurch wurde das Schicksal der C. H. das ihre; durch den merkwürdigen Umstand, der die Unordnung der C. H. verschuldete, wurden sie in die Mitte derselben versetzt und erscheinen so jetzt als ein Teil der K.-O. Spätere Zusätze haben sie ausser in II, 3 wahrscheinlich nicht erhalten[1]); die späteren Benutzer der K.-O. hatten für diese homiletischen Ausführungen kein Interesse. Nur am Schluss haben sich einige strengasketische Vorschriften angesetzt, deren Verfasser man am ersten in einem der Klöster der Wüste Skete suchen möchte.

Wir glauben sogar, dass die Beweiskraft der beigebrachten Beziehungen noch weiter reicht als zur Erhärtung der Hippolyteischen Abkunft. Wir fanden so ausserordentlich reichhaltige Anklänge an die C. H., die um so auffallender sind, als die

1) Ist II, 12 von Hippolyt, so haben wir hier die älteste ausdrückliche Bezeugung des 2. Petrusbriefes in der Kirche. Dieselbe Stelle wird zwar auch Ref. IX, 7 angefürt, aber ohne Petrus zu nennen. Unverdächtig ist unser Citat daher nicht.

übrigen Werke und Fragmente Hippolyts hier bei weitem nicht in dem Masse herbeizuziehen sind. Ein derartiges, literarisches Verhältnis ist aber nur denkbar, wenn auch die Abfassungszeit der Predigten nicht weit von der der C. H. entfernt ist. Wir mussten die C. H. in die erste Zeit des Kallist setzen (etwa 218); die Predigten werden sonach kurze Zeit nachher von Hippolyt gehalten sein, gewiss in der bestimmten Absicht, die in der K.-O. niedergelegten Grundsätze im Leben seiner Gemeinde zu verwirklichen. Als Rivalen werden wir hier wie in den C. H. Kallist zu denken haben; und wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir die häufige Misbilligung aller, zumal der unredlichen Geldgeschäfte als Seitenblicke auf das, uns aus den Refut. bekannte Vorleben Kallists auffassen. Dass die Christen „[non] dispertiunt patrimonia sua ad negotia, in quibus nulla salus" (II, 21), „celeriter autem solvunt aes alienum" (II, 23), „usuram non captant" (II, 24), „duplici mensura ad librandum et metiendum non utuntur" (II, 24) — jeder Zuhörer Hippolyts wird diese Spitzen auf den ehemaligen Sklaven des Karpophorus bezogen haben, der auf dem Fischmarkt mit dem Gelde seines Herrn seine Wechselbude aufgeschlagen hatte, wegen bedeutender Schulden in die Tretmühle gesperrt wurde und, wenn überhaupt, so doch erst sehr spät in der Lage war, sie zu bezahlen; warum sollten wir sie nicht verstehen?

Aber die Fragmente legen noch eine Frage nahe, die wenigstens berührt werden muss, wenn sie auch vorerst nicht zu beantworten ist. Beide Predigten behandeln einen Abschnitt des Matthäus-Evangeliums; die erste Mt. 4, 1 ff., die zweite einen grossen Teil des 25. Kapitels, wenn nicht das ganze. Die Frage liegt nahe, ob der ursprüngliche Zusammenhang nicht noch weiter reichte, als er durch diese beiden Predigten umschrieben wird, ob Hippolyt vielleicht das ganze Evangelium in Predigten traktiert habe. Ein homiletisches Werk Hippolyts über das Mt.-Evangelium ist zwar nicht bekannt, wohl aber ein exegetisches, das Hieronymus (in Matth. prol.; Migne 7, 20) erwähnt, und von dem bei Theodoret (Eranistes; Schulze-Nösselt IV, 130) ein griechisches, in dem cod. syr. 12 144 des British Museum, der Catena Patrum des Severus (bei de Lagarde, Anal. syr. S. 91), und in dem cod. II syr. des Vatikan (Assemani, bibl. orient. III, S. 607) zwei syrische Bruchstücke nachgewiesen sind (cf. auch Texte u. Unters. VI, 3 S. 128 ff.).

Der homiletische Nachlass Hippolyts steht aber in eigentümlicher Beziehung zu seinem exegetischen. Schon Caspari (III, 382 A. 194) bemerkt; „Die exegetischen und homiletischen Schriften Hippolyts waren ohne Zweifel zum Teil nicht scharf von einander zu trennen, indem manche von jenen homiletische Form hatten und daher auch zu den homiletischen gerechnet werden konnten, und manche von diesen exegetischen Inhalts waren und einen exegetischen Charakter trugen und sich daher auch zu den exegetischen zählen liessen;“ und Bardenhewer schliesst (S. 69) seine Untersuchung über den Danielkommentar mit den Worten: „Hippolyts Kommentar besteht allem Anscheine nach aus Homilien, sei es nun, dass dieselben vor dem mündlichen Vortrage schriftlich ausgearbeitet, sei es, dass sie erst während desselben (von einem Zuhörer) oder auch nach demselben aufgezeichnet worden sind,“ wie dies auch schon Mai (a. a. O. S. 70, A. 1) erkannt hatte.

Das ist eine in mehr als einer Hinsicht wichtige Beobachtung. Bei vermehrtem Material und genauerer Untersuchung wird vielleicht nicht mehr zwischen den exegetischen und den homiletischen Werken Hippolyts unterschieden werden dürfen; die exegetische Literatur scheint bei ihm überhaupt noch in den Windeln der homiletischen zu liegen, ebenso wie andererseits in den der apologetisch-polemischen (so Overbeck in Sybels histor. Ztschr. Bd. 48 (N. F. 12) S. 471 A. 1). Für uns erwächst daraus die Frage, ob eine Beziehung zwischen unsern Fragmenten und dem über den Mt.-Kommentar Bekannten zu entdecken ist.

Das von Theodoret (a. a. O.; bei de Lagarde S. 202 f., n. 141) angeführte Fragment ist aus demselben Kapitel wie unser zweites Fragment entnommen, *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν τῶν ταλάντων διανομήν*, aber es giebt nur eine Bemerkung über den ungetreuen Knecht, der auf die Theodotianer gedeutet wird. In unserm Fragment ist gerade dieser Passus nicht behandelt; stammen beide aus demselben Zusammenhang, so hat das Bruchstück Theodorets kurz vor dem unsern gestanden.

Andrerseits sagt Hieronymus (a. a. O.): „Legisse me fateor — Hippolyti quoque martyris — — — opuscula, e quibus etiamsi parva carperem, digna aliquid memoria scriberetur,“ aber in seinem Kommentar ist eine Benutzung unsrer Fragmente nicht zu erkennen. Das spricht freilich nicht gegen die Identität unsrer Fragmente mit dem Kommentar; aber wir müssen die Frage offen lassen.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 6. Bunsen war nicht der erste, der einen Teil des Textes der C. H. publicierte. Das Verdienst gebührt vielmehr Simeon de Magistris (über den im Übrigen Döllinger S. 75 ff. zu vergleichen ist), der in seinem 1795 in Rom anonym erschienen Werke: Acta Martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico, appendix S. 478—484 aus dem cod. Vatic. 151 (s. oben S. 8 ff.) die Über- und Unterschrift der C. H., die Überschriften der cc. und den Text von c. I, c. II § 7—9 und c. III § 11 init. arabisch und lateinisch, nach der Übersetzung Aloys Assemanis († 1782) herausgab (cf. a. a. O. S. 436). Die Vergleichung der Übersetzungen zeigt, dass die Ausgabe Hanecergs auch qualitativ einen bedeutenden Fortschritt über diese Probe bedeutet. Doch ist anzumerken, dass c. XIV hier die Überschrift trägt: „Ne fiat miles Nazarenus nisi jussus“, welche bei Heneberg fehlt (s. oben S. 13). Der Titel des specimen lautet: „Canones ecclesiae Alexandrinae, perperam Hippolyto Port. tributi“, was um so mehr befremdet, da der Verfasser den von ihm edierten Akten der heiligen Aurea jedes Wort glaubt, und ihnen zu liebe Welt- und Kirchengeschichte auf den Kopf stellt. — Migne (Bd. X col. 950—962) hat die Übersetzung Assemanis aus de Magistris abgedruckt, ohne zu bemerken, dass es sich um dasselbe Werk handelt, von dem er unmittelbar vorher (col. 957 ff.) die Überschriften Ludolfs mit den Glossen Whistons mitteilt, — Zu den S. 221 ff. angeführten Belegstellen über die Aufnahme der Confessoren in den Klerus kommt als eine der wichtigsten hinzu Tertullian, de fuga 11 (Öhler I, 480), die ich, ebenso wie den Hinweis S. 268 Anm. 1. Herrn Professor Harnack verdanke. „Hoc sentire et facere omnem servum Dei oportet, etiam minoris loci, ut majoris fieri possit, si quem gradum in per-

secutionis tolerantia ascenderit. Sed cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit, qua ratione dictum: Fugite de civitate in civitatem"? Es dürfte nicht zuviel aus diesen Werken geschlossen sein, wenn wir konstatieren, dass auch Tertullian es nicht anders weiss, als dass die Confessoren eo ipso Kleriker wurden. Denn die „minoris loci" sind die Laien, die „majoris loci" Bischof, Presbyter und Diakonen. Also wieder steht Tertullian den C. H. weit näher als Cyprian, der den Grundsatz von der Aufnahme der Confessoren in den Klerus zwar kennt, sich aber dadurch in der Auswahl der ihm geeignet scheinenden Persönlichkeit nicht hemmen lässt (s. oben S. 225).

Druck von August Pries in Leipzig.